

پیشانی و پشتانی و بیانی و نهانی
و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

ایضاح الادله

(فی مباحثه)

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

و در این کتاب همه اینها را می بینیم

قُلْنَا فَلَدِّ الْخِجْتِ الْبَاغِيَّةُ

کہے: پس بخت ہوئی شرعی کی رہی!

ایضاً الکراکلیہ

(مع حاشیہ جدیدہ)

جس میں اول کلام میں دئے گئے غیر مقلدوں کے دس سوالات کے تحقیقی جوابات کی بصیرت افزہ وضاحت
اور اول کلام کے رد میں بھی کئی مضامین اور کلام کا کافی اور شکیست جواب ہے نیز اس کے
مضمین میں مختلف مرکز الآراء علمی مباحث پر محققانہ کلام کیا گیا ہے۔

از افادات:

امام ترمذی شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن خاں دیوبندی قدس سرہ

سابق صدر المدارسین دارالعلوم دیوبند

تحقیق و تہشہ، حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پانپوری

ترتیب و ترمذین: جناب مولانا مفتی محمد امین صاحب پانپوری

اساتذہ دارالعلوم دیوبند

ناشر

شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند یو پی

جملہ حقوق بحق شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند محفوظ ہیں

— ﴿﴾ زیر سرپرستی ﴿﴾ —

حَضْرَتُ لَنَا مَرْغُوبُ الرِّمَالِ صَاحِبُ امْتِ كَاتِهِمْ مُمْتَدُّ اَرَالْعُلُومِ دِیُوبَنْدِ

زیر انتظام :- ریاست علی بھٹوری استاد دارالعلوم دیوبند

سلسلہ مطبوعات شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند ۷

ایضاح الادلہ مع حاشیہ جدیدہ

حضرت اقدس شیخ الہند لانا محمود دیوبند قیس

حضرت لانا سید احمد صاحب پانیپوری محدث دارالعلوم دیوبند

جناب لانا محمد امین صاحب پانیپوری استاد دارالعلوم دیوبند

قاری عبد الجبار قاسمی

۶۷۲

۱۴۱۳ھ ۱۹۹۳ء

گیارہ سو

شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند

Ph. No. 23244240 دہلی۔ آفسیٹ پرنٹرز، دریا جی، نئی دہلی۔

نام

مصنف

عناوین حاشیہ نگار

مرتب حاشیہ قرآن کار

کاتب

صفحات

نہ اشاعت

تعداد اشاعت

ناشر

مطبوعہ

اسٹاکسٹ

مکتبہ دارالعلوم دیوبند ۲۴۷۵۳

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۴	آیت میں تحریف کا شواہد	۲۳	بخش: نشر
۲۴	خدمت کتاب	۲۵	بخش: غفہ
۲۵	کتاب کی ترتیب	۲۵	شاہ محمد سق و بلوی کے نامور تلامذہ
۲۵	معذرت	۲۵	میاں سید منیر حسین صاحب کا تذکرہ
۲۵	تشکر و امتنان	۲۶	ذاب قطب الدین صاحب کا تذکرہ
۲۶	کتاب کا آغاز	۲۶	تھوڑا لمبی کا تعارف
۲۸	وجہ تصنیف	۲۸	تھوڑا لمبی کا تعارف
۲۹	سبب خیر	۲۹	سید راجی کا تعارف
۳۰	وجہ تاخیر	۲۹	سید راجی کا تعارف
۳۰	تاخیر کی دوسری وجہ	۳۰	سید راجی کا تعارف
۳۱	سفر حج	۳۱	میدان چھوٹے میاں نے سنبھالا
۳۱	وفات حضرت نانوتویؒ	۳۱	مولانا محمد حسین لاہوری کا تعارف
۳۲	صدر وفات	۳۲	حسین کے اشتہار کا متن
۳۲	تکمیل کتاب	۳۲	حضرت شیخ الہند رحمہ کا تذکرہ
۳۲	ظرافت یا سخافت؟	۳۶	دیکھ کاٹھ کا تذکرہ
۳۳	نام کی بے بطنی	۳۶	تسبیل اولہ کاٹھ
۳۳	ایضاح کی وجہ تسمیہ	۳۸	محمد حسن امروہی سلفی غم قادیانی
۳۴	تقہار کی تفصیل اور ان کا بڑا ادبی محدث ہونا	۳۹	نجم، بد، پناہ بخدا!
۳۶	مجتہدین کرام اور علم حدیث	۴۰	نور کاٹھ کا جواب مصباح الاولہ
۳۶	نصوص فقہی میں اختلاف	۴۰	سید عید اللہ پانکی سلفی
۳۷	خیال خام	۴۰	یضاح الاولہ کا تعارف
		۴۳	بہر عرف خاموشی!

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۷۶	بہرہ لہنی ہی کہتا ہے!	۵۷	مخوفی!
۷۷	(۲) آمین بالجہر کا مسئلہ	۵۹	(۱) رفع یدین کا مسئلہ
۷۹	مذاہب فقہاء	۶۱	مذاہب فقہاء
۸۰	دفعہ دوم	۶۲	دفعہ اول
۸۰	تہدید	۶۲	مدعی کون مدعا علیہ کون؟
۸۱	مدعی کون مدعا علیہ کون؟	۶۳	دوام و وجوب کا دعویٰ
۸۲	دوام جہر کا دعویٰ نہیں تو سوال لغو ہے!	۶۳	نہیں تو سوال فصول ہے
۸۳	خوش! اتحاد و اتفاق!	۶۴	سختیت و استحباب بھی تو دعویٰ ہے
۸۳	ثبوت جزئی سے جائز مقابل کی نفی نہیں ہوتی	۶۴	حدیث ابن عمرؓ دوام رفع یدین
۸۴	دوام فعل کی دلیل کیوں	۶۴	میں نقص نہیں ہے
۸۵	طلب کی گئی تھی؟	۶۵	اٹے بانس بریلی کو
۸۵	تفصیل	۶۶	چارے لئے لائے کم کافی ہے
۸۸	بات پیری زبان ان کی!	۶۶	نزاع ثبوت رفع میں نہیں،
۸۸	آمین بالجہر تعلیم کے لئے تھا	۶۶	بقائیں ہے (اہم بحث)
۸۹	خلاصہ بحث	۶۸	نسخ نہیں ترجیح
۹۰	دعا میں اصل اخلاص ہے	۶۹	مثال سے توضیح
۹۰	سوچ سمجھ کر بات کیجئے	۶۹	تعارض نہیں جو ثبوت نسخ ضروری ہو
۹۱	(۳) نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟	۷۰	نسخ کسی بھی وقت ہو سکتا ہے
۹۳	مذاہب فقہاء	۷۱	نسخ پر دال روایتیں موجود ہیں
۹۶	دفعہ سوم	۷۲	مناظرہ کا قصہ جعل نہیں
۹۶	عین خوبی کی بات	۷۲	ایک اور روایت، توفید دعا
۹۶	ایک حکایت	۷۳	بین السجدین رفع یدین کے لئے
۹۷	قصہ ادمؑ اصرار کے!	۷۵	ناسخ کون ہے؟ (ایک الزام)
۹۷	مبحث سے گریز	۷۵	فہم صحابی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۷	نرا مہرب فقہاء	۹۸	و دیت تحت السرو و
۱۱۸	قائلین فاتحہ کے دلائل	۹۹	وقت سہوین تعارض نہیں
۱۱۸	مانعین فاتحہ کے دلائل	۱۰۰	و شیعہ و تعیم کا مطلب
۱۱۹	دفعہ چہارم	۱۰۱	خوش فہمی
۱۱۹	خلاصہ جواب اولہ کاملہ	۱۰۱	و شیعہ مسئلہ تو سوال مہمل
۱۱۹	انصاف پرستی کا نمونہ	۱۰۱	سہو بھی جواب دے
۱۲۰	صحبت اتفاقی کہاں ؟	۱۰۱	قدس سے ترجیح
۱۲۱	فکر انجام	۱۰۲	پہ کی غمایتوں کا شرہ
۱۲۲	جرح مقبرہ کے لئے انوکھی شرط	۱۰۲	حدیث قوی ناخ اور حدیث ضعیف
۱۲۳	حدیث عبادہ کی بحث	۱۰۲	نسوخ کب ہوتی ہے ؟
۱۲۳	(بروایت محمد بن مسد بن اسحق)	۱۰۲	تہمہ الزام دینے کا
۱۲۳	محمد بن اسحق مشکم فیہ راوی ہیں	۱۰۲	سخن شناس نہ ...
۱۲۷	بعض کی تصحیح سے حدیث متفق ظہیر نہیں ہوتی	۱۰۵	حدیث تحت السرو اور اس کی صحت کا دعویٰ
۱۲۸	حدیث عبادہ قطعی الدلالہ بھی نہیں ہے	۱۰۶	خاتمہ عرض
۱۲۸	ثبوت، وجوب عام ہے (پہلی وجہ)	۱۰۶	جرب
۱۲۹	نفی کمال کا احتمال ہے (دوسری وجہ)	۱۰۶	عمر بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے
۱۲۹	احتمال ناشی عن دلیل ہے	۱۰۹	بہر حال کہنے !
۱۲۹	محنت رائیگاں !	۱۰۹	تعمید کی ممنوع ہے ؟
۱۳۰	حدیث عبادہ عام کی بحث	۱۱۰	فی مقدمہ بھی مقدمہ ہیں، مگر کس کے ؟
۱۳۰	(جو صحیح ہے مگر مرتجح نہیں)	۱۱۰	مہرجہ کی تقلید بحیثیت مفسرین ہے
۱۳۱	بینوا تو جروا	۱۱۰	محمم دی کے قول کا مطلب
۱۳۱	حدیث عام سے قائلین فاتحہ کا	۱۱۲	کا مملو دی کے ایک اور معنی
۱۳۱	استدلال، اور اس کے جوابات	۱۱۲	ق کے مجتہد
۱۳۲	جواب (۱) دعویٰ خاص، دلیل عام	۱۱۵	کیا مقدمہ پر فاتحہ واجب ہے ؟

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۵۲	سند ضعیف متابع و شاہدین سکتی ہے	۱۳۲	جواب (۲) ضم سورت کے باب میں تخصیص آپ ہی کریں گے
۱۵۳	حدیث عبادہ اور حدیث بن کان لہ امام کی سندوں میں موازنہ	۱۳۳	جواب (۳) تخصیص مقتدی کے دلائل
۱۵۴	دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں	۱۳۴	جواب (۴) حدیث عبادہ رضہ
۱۵۵	ادلہ شرعیہ میں اصل عدم تعارض ہے	۱۳۵	عام مخصوص منہ البعض ہے
۱۵۵	خبر واحد، نص قرآنی کے معارض نہیں ہو سکتی	۱۳۵	جواب (۵) خبر واحد کی خبر واحد سے تخصیص کی گئی ہے
۱۵۵	حدیث عبادہ اور حدیث من کان لہ امام میں تعارض نہیں ہے	۱۳۶	جواب (۶) مسئلہ جمہور تخصیص چھوڑ کر مختلف فیہ تخصیص کیوں اختیار کی جائے
۱۵۶	مثالوں سے وضاحت	۱۳۷	جواب (۷) تخصیص کی ضرورت نہیں
۱۵۷	حدیث من کان لہ امام حدیث عبادہ کے لئے مغیر ہے	۱۳۸	جواب (۸) اقوال ائمہ و ائمہ فی النہد کی تخصیص کے خلاف ہیں
۱۵۸	مقتدی پر قرأت واجب نہ ہونے کی عقلی دلیل (ایک فکر انگیز بحث)	۱۳۹	تکرار جواب تکرار مانعین فاتحہ کے مستدلات (حدیث من کان لہ امام کی بحث)
۱۵۹	امام نماز کے ساتھ موصوف بالذات ہے، اور مقتدی موصوف بالعرض	۱۴۰	حدیث مرسل اکثر ائمہ کے نزدیک حجت ہے
۱۵۹	ضروریات و صف کی ضرورت صرف موصوف بالذات کو ہوتی ہے، اور آثار دونوں کو لاحق ہوتے ہیں	۱۴۱	امام ابو حنیفہ اور تصنیف و ارجحی
۱۵۹	وصف صلوة کے ساتھ امام کے متعص بالذات ہونے کے دلائل	۱۴۲	ہمیشہ فقہاء کی روایت زیادہ ترجیحی تھی ہے
۱۶۰	① افضلیت امام	۱۴۳	مناقب امام اعظم رحمہ اللہ
۱۶۱	② امام کا سرہ مقتدیوں کے لئے ستر ہے	۱۴۴	طعن سوم کا اعتبار نہیں
		۱۴۵	لگہ ان کی جفا کا
		۱۴۶	ثقلہ کی روایت بالاتفاق معتبر ہے
		۱۴۷	حدیث من کان لہ امام کو امام صاحب کے علاوہ اور ثقات نے بھی روایت کیا ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۶۷	حدیث عبادہ مقدسی کو شامل نہ ہونے کی وجہ	۱۶۱	۱۔ م کے سہو سے مقدسی پر
۱۶۷	① محمد بن اسحق کی حدیث حکم قرآنی	۱۶۱	سب سے سہو کا لازم ہونا
۱۶۷	② محمد بن اسحق کی حدیث مسوخ ہے	۱۶۱	۲۔ متبعیت امام کا ضروری ہونا
۱۶۸	دلیل عقلی ختم	۱۶۲	۳۔ م کی نماز فاسد ہونے سے
۱۶۹	آثار صحابہ کی بحث	۱۶۲	مقدسی کی نماز کا فاسد ہونا
۱۶۰	جہور صحابہ قرأت کی ممانعت کرتے تھے	۱۶۲	۴۔ مقتدیوں کے ذمہ سورت کا نہ ہونا
۱۶۲	حضرت ابو ہریرہؓ کے فتویٰ کے جوابات	۱۶۲	۵۔ رکوع میں شریک ہونے والے
۱۶۲	پہلا جواب	۱۶۲	۶۔ قرأت کا ساقط ہونا
۱۶۲	دوسرا جواب	۱۶۲	۷۔ رکوع میں شریک ہونے والے
۱۶۳	تیسرا جواب	۱۶۲	۸۔ قیام کا ساقط ہونا
۱۶۴	حضرت عمرؓ کے فتویٰ کے جوابات	۱۶۲	تیسرے ذریعے
۱۶۵	اکابر کے اقوال سے استدلال کا جواب	۱۶۳	قرأت کے علاوہ دیگر شرائط و ارکان
۱۶۵	الزام خصم کے لئے ایک اہم حوالہ	۱۶۳	مقتدی کے لئے کیوں ضروری ہیں؟
۱۶۶	ہدایہ میں مذکور روایت قابل اعتبار نہیں	۱۶۴	تیسرے جواب
۱۶۶	تراجمہ نفع؟	۱۶۴	تیسری جواب
۱۶۶	انصاف کا خون!	۱۶۴	نہ سے اصل مقصود سوال ہدایت
۱۶۶	تاویل کا دروازہ کھلا ہے!	۱۶۵	۹۔ جواب خداوندی کا سننا ہے
۱۶۷	مانعین فاتحہ کی دوسری دلیل	۱۶۵	۱۰۔ مویضوری دربار کے آداب ہیں
۱۶۸	(حدیث واذا قرأ فانصتوا)	۱۶۶	۱۱۔ م فخر شل سے وضاحت
۱۶۸	واذا قرئ القرآن سے ممانعت	۱۶۶	۱۲۔ مختلف جہتیں اور سب کے احکام
۱۶۸	قرأت پر استدلال	۱۶۶	تیسری بحث
۱۸۰	(اور اس پر اعتراضات کے جوابات)	۱۶۷	۱۳۔ قرآن و مانتیکر کے مخاطب
۱۸۰	اعتراض (۱) انصاف سے مراد بزرگ جہر ہے	۱۶۷	۱۴۔ م منفرد ہیں
۱۸۰		۱۶۷	۱۵۔ م منفرد مخاطب ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۹۴	(۲) روایات مشہور ہیں، ان سے [۱۸۰	جواب
۱۹۶	بھی تخصیص جائز ہے	۱۸۲	استماع اور سماع میں فرق
۱۹۶	جنگل میں جمعہ درست کیوں نہیں؟	۱۸۳	سکنتین کی حد میں معنی مجازی مراد ہیں
۱۹۶	دُرُوع بے فروغ!	۱۸۳	اعتراض دوم
۱۹۷	کل شرائط جمعہ آیت ہی سے مستفاد ہیں	۱۸۳	اعتراض سوم
۱۹۷	صاف صاف بتائیے!	۱۸۴	اعتراض دوم کا جواب
۱۹۸	معلوم ہے وعدہ کی حقیقت!	۱۸۴	اعتراض سوم کا جواب
۱۹۹	(۵) تقلید شخصی کا وجوب	۱۸۵	اعتراض چہارم
۲۰۱	ایک غلط فہمی	۱۸۶	ہمارے جوابات گذر چکے
۲۰۲	ایک اور غلط فہمی	۱۸۶	صاحب نورالانوار کا جواب
۲۰۲	دفعہ پنجم	۱۸۶	خیالی توفیق
۲۰۳	جواب نداری ہرزہ سرائی		پانچواں اعتراض کہ حکم استماع [
۲۰۴	ادلہ کے جواب کا خلاصہ	۱۸۷	وانصاف کفار کو ہے
۲۰۵	ادلہ کے جواب کی تشریح	۱۸۷	جواب
۲۰۷	خوبی اجتہاد	۱۸۹	بہتان بندی
۲۰۸	سوال دیگر جواب دیگر	۱۹۰	کیا تطبیق و توفیق اسی کا نام ہے!
۲۰۸	آدم برسر مطلب	۱۹۱	ایک حکایت
۲۰۹	جواب ادلہ لا جواب ہے	۱۹۱	تطبیق اس کو کہتے ہیں
۲۱۰	مصباح الادلہ اسم باسفی	۱۹۲	قطعی کے مقابل میں ظنی پر عمل جائز نہیں
۲۱۰	شیوہ جاہلان	۱۹۲	جمعہ فی القرئی کے مسئلہ سے اعتراض
۲۱۱	لعنت برظریف	۱۹۳	اجمالی جواب
۲۱۲	صاحب مصباح کی انہی	۱۹۳	تفصیلی جوابات
۲۱۳	تقلیدائہ اور آیات قرآنی		(۱) آیت جمعہ مجمل ہے، اخبار [
۲۱۴	یہ آیتیں تقلیدائہ سے تعلق نہیں	۱۹۳	آحاد سے تفسیر جائز ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۴۱	مقدمہ اولیٰ	۲۱۵	قرآن سے تقلید انہ کا ثبوت
۲۴۲	مقدمہ ثانیہ	۲۱۶	دو اور دو چار روئی
۲۴۲	مقدمہ ثالثہ	۲۱۶	بِسْمِ مَا زَعَمْتُمْ
۲۴۲	مقدمہ رابعہ	۲۱۶	فرقہ اہل حدیث کی حقیقت
۲۴۳	دعویٰ بلا دلیل	۲۱۸	عترتِ حق
۲۴۴	دعویٰ خلاف دلیل	۲۲۰	سوال، سوال یکساں نہیں
۲۴۴	مقدمہ خامسہ	۲۲۱	بنائے تقلید
۲۴۸	مقدمہ سادسہ	۲۲۱	مثال سے توضیح
۲۵۱	مقدماتِ مخدوش، مدعا مشکوک	۲۲۲	تعمید کو ممنوع سمجھنا بلا وجہ ہے
	سلف میں جب تقلید شخصی نہیں تھی	۲۲۲	تعمید شخصی کا حکم
۲۵۲	تو اب کیوں ضروری ہے؟	۲۲۲	غیر قدیمین کا انوکھا انداز بحث
۲۵۲	جواب	۲۲۴	تقلید شخصی بہ اعتراض
	ضرورت کے وقت دوسرے امام	۲۲۴	جب
۲۵۶	کے مذہب پر عمل جائز ہے	۲۲۹	دستِ گمان
۲۵۶	تقلید شخصی سے متعلق مزید حوالجات	۲۳۰	نہ دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا
۲۶۳	تقلید شخصی پر ایک عقلی اعتراض	۲۳۰	بے شبہ اور اس کا جواب
۲۶۳	الزامی جواب	۲۳۲	تو فیہ میں احتیاطِ محسن ہے
۲۶۵	تحقیقی جواب	۲۳۲	سمتِ نبیؐ پر محسن کی ترجیح
	۶) ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت	۲۳۳	غیر بحث
۲۶۹	(مثل اور مثلین کی بحث)	۲۳۴	خویر مدہ حوالجات
۲۷۱	مذہب فقہاء	۲۳۸	اعتقوس لہو رہے ہیں
۲۷۲	روایات	۲۳۹	مذہب چھپا رکھی ہے؟
۲۷۴	امامِ اعظم کے اقوال میں تطبیق		سینہ سیدہ زینبین صاحبِ دہلوی کے
۲۷۶	جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں	۲۴۰	تحریرت سے کجا نرہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۹۵	جواب است	۲۹۶	دفعہ ششم
۲۹۶	قول اور فعلی حدیثیں قبولِ نسخ	۲۹۶	جواب اول کا خلاصہ
۲۹۷	میں مسادہ کی جوتی ہیں	۲۹۸	تصحب یہ یاد ؟
۲۹۸	صاحبِ صحابہ کی حدیث دانی	۲۹۹	ظہینِ بیک ظہیر کا بکلت باکی رہنے کی دلیل
۲۹۹	۵) تساوی ایمان کا مسئلہ	۳۰۱	امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے
۳۰۲	ایمان کی تعریف میں اختلاف	۳۰۲	قول ابوہریرہ سے استدلال پیش کا جواب
۳۰۳	دفعہ ہفتم	۳۰۲	امام نووی کی تاویل کا جواب
۳۰۳	جواب اول کا خلاصہ	۳۰۳	امام اہم کے قول کی ایک اور دلیل
۳۰۳	صاحبِ صحابہ کی تردید کا خلاصہ	۳۰۶	ظہین کا شہوت
۳۰۵	میں چکی سلیم و ظہیر میں چکی سرور	۳۰۷	ظہین میں احتیاط ہے
۳۰۷	امام اہم کے قول کا صحیح مطلب	۳۰۷	روحانی کیفیت کا ہوا
۳۰۸	تزیلہ ایملی والی خصوص کا مطلب	۳۰۷	ایک عرض
۳۰۹	امام اہم کے قول کا خلاصہ مطلب	۳۰۷	قول ابوہریرہ کی ایک اور تاویل
۳۱۰	ابلی حق میں نزاع منکلی ہے	۳۰۷	اور اس کا جواب
۳۱۱	امام مازی کا حوالہ	۳۰۸	جہور کے دلائل عام اہم کے خلاف ہیں
۳۱۱	مشاہدہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ	۳۰۸	آخر موت ظہیر میں امام اہم کی
۳۱۲	مشاہدہ عبدالعزیز صاحب کا حوالہ	۳۰۸	مختلف روایات کا منشا
۳۱۲	نواب صاحب ہمدردی کا حوالہ	۳۰۹	امام اہم کی ظاہر و باطن میں ایک ہی چیز ہے
۳۱۳	جہالت یا تصحب ؟	۳۰۹	امام اہم کی ظاہر و باطن میں ایک ہی چیز ہے
۳۱۳	دونوں قولوں کا منشا	۳۱۰	امام اہم کی مختلف روایات میں تطبیق
۳۱۳	مشاہدہ صاحب کا حوالہ	۳۱۲	حضرت محمد اکرام اللہ علیہ السلام کے خلاف نہیں
۳۱۴	امام غزالی کا حوالہ	۳۱۲	صاحبِ دین کے اشارتِ لہال نہایت تکی ہے
۳۱۶	امام ابنِ سلاخ کا حوالہ	۳۱۴	دو باتوں کا محاذِ فطری ہے
۳۱۶	کاشفی عیاض کا حوالہ	۳۱۴	نئی مشہدات

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۲۰	ایمان مقولہ کیف سے ہے تو اس میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟	۳۱۷	ذریعہ رکاز حوالہ
۳۲۰	جواب اول	۳۱۷	غور نہ بحث
۳۲۰	جواب دوم	۳۱۸	ذاتی قری کی عبارت ختم کا استدلال
۳۲۱	ایمان میں زیادت و نقصان (استدلالات اور جوابات)	۳۱۸	پیر جواب
۳۲۲	استدلال اول	۳۱۹	تخنیث شمس نہ.....
۳۲۲	جواب	۳۲۰	دوسرے تحقیقی جواب
۳۲۳	استدلال دوم تین باتوں پر مشتمل ہے	۳۲۱	تیسرے جواب
۳۲۳	جواب کا آغاز	۳۲۲	خوب یاد رکھیں!
۳۲۵	امرو اول (آیت کریمہ) کا جواب	۳۲۳	ایمانیات کے بڑھنے سے
۳۲۷	امرو دوم (حدیث ابن عمر) کا جواب	۳۲۳	ایمان بڑھنے کی بحث
۳۲۹	امرو سوم (قول بیضاوی) کا جواب	۳۲۴	ایمان کے بڑھنے سے ایمان
۳۵۰	شرح فقہ اکبر کی عبارت سے استدلال کا جواب	۳۲۵	بڑھنے کی وضاحت
۳۵۱	حضرت مجدد الف ثانی کی فیصلہ کن عبارت	۳۲۶	نیک اعمال کی وجہ سے نفس ایمان
۳۵۳	وہی مرغ کی ایک ٹانگ	۳۲۷	وزائد کیوں نہیں کہہ سکتے
۳۵۵	خفیہ پر مرجعہ ہونے کا الزام اور شیخ جیلانی کے قول کے جوابات	۳۲۷	قصہ بھل
۳۵۷	اکابر کے مقتدین بھی زیادہ ہوتے ہیں اور معاندین بھی	۳۲۷	موب : طائل
۳۵۷	شیخ جیلانی کا بعض خفیہ کو مرجعہ	۳۲۹	محمّد نے ایمانی کا ایمان جبرئیل کو سرودہ کیوں کہا ہے؟
۳۵۷	کہنے کا پہلا جواب	۳۳۳	استدلال عجیب
۳۵۹	دوسرا جواب	۳۳۵	ایمان مقولہ کیف سے ہے
۳۶۰	اقرابی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں	۳۳۵	ایمان کا جز نہیں
		۳۳۶	ذریعہ نقیہ
		۳۳۸	خفیہ کا مذہب
		۳۳۹	خاصی حضرت کا قول احادیث خلاف نہیں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۸۱	جواب	۳۶۳	۸) قضاے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہوتا
۳۸۲	الزام ثابت کیجئے !	۳۶۵	مذہب فقہاء
۳۸۳	واقعی آپ معذور ہیں	۳۶۶	جمہور کی دلیل
۳۸۴	ملکیت کی علت قبضہ تامہ ہے	۳۶۷	امام اعظم کے نقلی دلائل
۳۸۴	ملک حلال کا طریقہ کسی حلال بھی حرام ہوتا ہے	۳۶۹	امام اعظم کی عقلی دلیل
۳۸۵	قبضہ کے علت تامہ ہونے کی تفصیل	۳۶۹	دلیل عقلی کی تفصیل
۳۸۵	بیع و شراء وغیرہ اسباب ملک	۳۷۱	دفعتہ ثامن
۳۸۶	در حقیقت اسباب حصول قبضہ ہیں	۳۷۲	مسائل سمجھنے کے لئے فہم و دیانت
۳۸۶	قضا بھی حصول قبضہ کا سبب ہے	۳۷۲	ضروری ہیں
۳۸۷	قبضہ کے علت تامہ ہونے پر اعتراض	۳۷۲	ایں ہم غنیمت است
۳۸۷	جواب	۳۷۳	مطالبہ ہمنوز باقی ہے
۳۸۷	چوری و غصب کے مال پر قبضہ ہوتا ہے	۳۷۴	دلیل اولہ اموال باقیہ میں بھی
۳۸۷	مگر ملکیت نہیں ہوتی (ایک اعتراض)	۳۷۴	بدرجہ اولی جاری ہوتی ہے
۳۸۸	یہ قبضہ تامہ نہیں ہے (جواب)	۳۷۵	منکوہہ غیر کا استنثار در مختار میں بھی ہے
۳۸۹	قبضہ تامہ کی حقیقت	۳۷۵	قضا کے نفوذ تام کے لئے محل کا
۳۹۰	مزید وضاحت	۳۷۷	انشاء حکم کے قابل ہونا شرط ہے
۳۹۱	رحن پر مرہن کا قبضہ قرآن سے ثابت	۳۷۸	قضاے قاضی سے امر محکوم بہ واقع
۳۹۱	ہے مگر ملکیت نہیں (دوسرا اعتراض)	۳۷۸	میں بھی ثابت ہو جاتا ہے
۳۹۱	یہ قبضہ مستقل نہیں (جواب)	۳۷۸	صدور حکم کے سبب کا
۳۹۲	مال مقصوب و مسروق پر صرف	۳۷۸	مستب پر اثر نہیں پڑتا
۳۹۲	صورثا قبضہ ہوتا ہے	۳۷۹	نا جائز سبب اختیار کرنے کا وبال جدا ہے
۳۹۲	قبضہ علت ملک نہیں ہے تو بھر علت کیا ہے ؟	۳۸۰	طویل لا طائل
۳۹۲	بیع قبل القبض کی مانعت	۳۸۰	ایک مثال سے نفاذ قضا پر اعتراض
۳۹۲	عدم ملک کی وجہ سے ہے		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۱۱	جواب ترکی بہ ترکی	۳۹۴	تین و درودی مالک بیچ سکتا ہے
۴۱۲	سنجیدہ جواب		چند تنفوت ملکیتیں اور قبضے
۴۱۲	مجتہد صاحب کی حیرانی!	۳۹۵	محسوس و محسوس جمع ہو سکتے ہیں
۴۱۲	اولیٰ کاملہ کے مقدمات خمسہ کی غرض	۳۹۶	قبضہ کے معنی
۴۱۴	تفسیر بالرائے کے الزام کا جواب	۳۹۶	عتبار کا معنوی پر قبضہ قوی تر ہوتا ہے
۴۱۴	آلہ جماع کے اعتراض کا جواب	۳۹۶	محسوس و محسوسین کا اجتماع ممکن نہیں
۴۱۵	ہدایہ میں بھی منکوحہ اور احرار کا استثناء ہے	۳۹۸	زوجہ کیوں نہیں ہو سکتے؟
	اولیٰ کی دلیل سے زانی، سارق اور		زوجہ کی دلیل پر اعتراض کا
	غاصب بھی استدلال کر سکتے ہیں	۳۹۹	جواب و رد فقیر کے معنی
۴۱۶	(ایک اعتراض)	۴۰۱	زوجہ کیوں سے اولیٰ کی دلیل پر اعتراض
۴۱۶	جواب (تمہید)		تنبہ بر غنہ ملک اس وقت ہوتا ہے
۴۱۸	قضائے قاضی کی حقیقت	۴۰۱	جب قبضہ ہو تو ملک ہو (جواب کی تمہید)
۴۱۸	قبضہ کی دو قسمیں ہیں قبضہ جزئی اور قبضہ کلی	۴۰۲	وہ ہے جو خدام کے حربی مالک کیوں نہیں بن سکتے؟
۴۱۹	اعتراض کا جواب	۴۰۲	سیر کے لئے رجب ملکیت کب منسلک ہے؟
۴۲۰	زیب داستان کے لئے!	۴۰۵	معدنی نہ قدرت
۴۲۱	مجالس لایبرا کی عبارت کا مطلب	۴۰۶	معدنی نہیں صحبت کو بہت دخل ہے
۴۲۳	نفاذ قصاص و شہادت و زور و سرخ ظلم ہے (اعتراض)	۴۰۶	زوجہ کیوں سے اعتراض کا جواب
۴۲۳	ظلم تو عدم نفاذ کی صورت میں بھی ہے (جواب)	۴۰۸	قبضہ و رثہ سے اعتراض کا جواب
۴۲۳	ذریعہ حرام ہونے سے چیز حرام نہیں ہوتی		قبضہ و رثہ اور قبضہ مورث
۴۲۵	انما الاعمال بالنیات سے اعتراض کا جواب	۴۰۹	نئے متحد ہونے کی دلیل
۴۲۵	قاتل اللہ الیہود سے استدلال کا جواب		قبضہ وارث اور قبضہ مورث متحد ہیں
۴۲۵	صاحب مصباح کا استبعاد	۴۱۰	بہتیمہ ترکہ کی ضرورت کیا ہے؟ (اعتراض)
۴۲۵	استبعاد رائے نگاہ!	۴۱۰	قبضہ کے معنی نہیں سمجھے (جواب)
۴۲۶	حکم تحقق میں کام کا تابع ہوتا ہے، اور خبر مخبر عنہ کی	۴۱۱	ایک در اعتراض

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۲۵	حلت و حرمت میں اصل واسطہ فی العروض ہوتا ہے	۴۲۷	چند مثالوں سے نفاذ قصار اعتراض جواب: مثالیں غیر مفید ہیں کوئی قاعدہ کلیہ بیان کیجئے
۴۳۵	وسائل وجود میں امر مطلوب کے واسطہ فی الثبوت ہوتے ہیں	۴۲۷	نفاذ قصار قاعدہ کلیہ سے ثابت ہے
۴۳۶	قاعدہ کی تطبیق	۴۲۸	مثالوں کا حال میراث کی علت نسبی محبت ہے
۴۳۷	حلت حیوانات کی علت اذن خلوفی ہے	۴۲۸	اختلاف دین اور تباین دارین کی صورت میں میراث نہ ملنے کی وجہ
۴۳۷	ذکر عند الذبح اجازت پر دال ہے	۴۲۹	قاتل میراث سے محروم کیوں ہوتا ہے؟ وصیت و تدبیر کا مبنی حسن سلوک ہے
۴۳۸	صید حرم میں علت حلت مفقود ہے	۴۲۹	مثالوں کا ٹھکانہ نہیں، قاعدہ کلیہ چاہیے واسطہ فی العروض ہی میں وسائل کا اثر
۴۳۸	مشرک کا ذبیحہ کیوں حرام ہے؟ مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا	۴۲۹	ذی واسطہ تک پہنچتا ہے (قاعدہ کلیہ)
۴۳۹	سامان سیاتہ جلایا جاتا ہے	۴۳۰	واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے واسطہ فی الثبوت اور واسطہ فی العروض
۴۳۹	دوا اور مثالوں کا جواب	۴۳۰	کی تعریف اور ان کے احکام (حاشیہ)
۴۴۰	بات صحیح مگر بے موقع!	۴۳۱	واسطہ فی الثبوت میں ذو واسطہ کا وصف جدا ہوتا ہے
۴۴۱	پھر وہی اعتراض	۴۳۱	قاعدہ کلیہ کی وضاحت واسطہ فی الثبوت کا کام
۴۴۱	جواب اول	۴۳۱	شہادت قضا کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہر واسطہ کا ذی واسطہ پر اثر نہیں پڑتا
۴۴۱	تمام چیزیں اصل خلقت میں تمام لوگوں میں مشترک ہیں	۴۳۲	اصل کی خوبی و خرابی واسطہ کو ضرور عارض ہوتی ہے
۴۴۱	رفع نزاع کے لئے قبضہ کو	۴۳۲	
۴۴۱	علت ملک قرار دیا گیا ہے	۴۳۲	
۴۴۲	حاجت سے زائد مال رکھنا بہتر نہیں	۴۳۲	
۴۴۲	عموم ملک کے قرآن	۴۳۳	
۴۴۲	مدعی کا زب اپنی ہی ملک پر	۴۳۳	
۴۴۲	قضا کے ذریعہ قابض ہوتا ہے	۴۳۳	
۴۴۳	جواب دوم	۴۳۳	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۶۲	دانتہ خلاف شرع کیا ہوا فیصلہ	۴۴۴	چونکہ بحث کا خلاصہ
۴۶۲	باطلاً نافذ کیوں نہیں ہوتا؟	۴۴۴	حکم کے نقلی دلائل کا جواب
۴۶۳	اجتہادی خطا کی صورت میں قضائے	۴۴۵	ضلع من النادر عدم نفاذ قصا
۴۶۳	قاضی کے باطلان نافذ ہونے کی وجہ	۴۴۶	بہت نہیں کرتا
۴۶۳	حکم خداوندی کے لئے ظاہراً و باطناً	۴۴۶	نعمت کی دلیل عقلی
۴۶۳	نافذ ہونا کیوں لازم ہے	۴۴۶	میں سکون میرا لذن نام!
۴۶۵	احرار اور زن منکوحہ ماتحت حکام	۴۴۷	خمس کی کذب بیانی
۴۶۵	کی حد اختیار سے خارج ہیں	۴۴۷	یہ پیر غوک ڈالنے کی کوشش
۴۶۵	دلیل نقلی	۴۴۷	ختمہ کے بارے میں شاہ اسماعیل
۴۶۵	غیر منکوحہ اور دیگر اموال حکام کے حد	۴۴۸	تسبیہ کا حوالہ
۴۶۵	اختیار میں ہیں	۴۴۸	تسبیہ کا جواب
۴۶۶	قطعۃ من النار کا محصل	۴۴۸	حوب ثنی دفعہ ثامن
۴۶۸	نہیلہ پہ دلہا!	۴۴۸	حوب کا خلاصہ
۴۶۸	وسائل کی خرابی کے اندیشہ کا جواب	۴۴۸	حوب کی تائید کے لئے ایک اشارہ
۴۶۹	دفعہ ثامن کے دلوں جواہر میں فرق	۴۴۹	حوب ثنی کا آغاز
۴۶۹	کمال و بال بن گیا!	۴۴۹	حنبہ باندہ اندہ میں انبیاء اور حکام
۴۷۱	محارم سے نکاح حد زنا میں	۴۴۹	تسبیہ میں حکام ماتحت کو اختیار کی نہیں ہوتا
۴۷۱	شبہ پیدا کرتا ہے	۴۴۹	سہم میں مرافعہ نہیں
۴۷۳	مذاہب فقہاء	۴۴۹	معتد بہ کی روشنی میں جواب
۴۷۳	جمہور کی دلیل	۴۴۹	جہان بے غرضتہ کرنے کی صورت میں
۴۷۴	امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل	۴۴۹	بہت فیصلہ نافذ نہ ہوگا
۴۷۶	امام صاحب کے عقلی دلائل	۴۴۹	امید بہ بیگانہ کو عطائے خداوندی ہے
۴۷۶	افعال حسیہ اور شرعیہ کی تعریف	۴۵۰	بہت کی فیضان عقلی کو تہی دست نہیں کرتا
۴۷۷	نہی اور نفی میں فرق	۴۵۱	یہ غرض کا جواب

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۹۱	نور الانوار کے قول کی تاویل	۴۷۷	افعال شرعیہ کی نہیں ہیں
۴۹۲	محارم بھی محل نکاح ہیں		شرعی قدرت ضروری ہے
۴۹۲	نور الانوار کا قول تصریحات اکابر کے خلاف ہے	۴۷۸	دفعۃ تاسع
	نکاح محارم کے ابطال	۴۷۸	خلاصہ تقریر اولہ کاملہ
۴۹۳	کے لئے خصم کی دلیل	۴۸۰	نور الانوار کی عبارت سے اعتراض
۴۹۶	خصم کا مقدمہ ادلی	۴۸۱	جواب
۴۹۶	مقصود نکاح اولاد ہے	۴۸۳	بیع کی دو قسمیں، صحیح اور باطل
۴۹۷	زنا، متعہ اور نکاح موقت کبوں حرام ہیں؟	۴۸۳	بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں
	علت فاعل اور علت غائی	۴۸۴	نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل
۴۹۷	معلول کا جزر نہیں ہوتیں	۴۸۵	نکاح فاسد نہ ہونے کی وجہ
۴۹۸	علت غائی کے بغیر معلول کا وجود	۴۸۶	ایک شبہ
۴۹۸	حلت استمتاع علت غائی ہے	۴۸۶	جواب
	چند مثالیں جہاں غرض مقفود ہے	۴۸۷	معاملات میں عدل ضروری ہے
۴۹۹	مگر معاملات موجود ہیں	۴۸۷	بدل مختلف ہوں تو عاقدین کی رضا کا اعتبار ہوگا
۵۰۰	قیاس مع الفارق	۴۸۷	منفعت ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں
۵۰۱	چھینٹا!	۴۸۷	منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار ہے
۵۰۱	خصم کا مقدمہ دوم	۴۸۸	نکاح محارم نکاح صحیح ہے
	امر مبغوض لاحق ہونے سے اضران چیز	۴۸۸	سب عورتیں محل نکاح ہیں
۵۰۱	بری تو ہو سکتی ہے، معدوم نہیں ہوتی	۴۸۸	صحیح مقابل باطل ہے، جائز نہیں
۵۰۲	خصم کا مقدمہ سوم		ہدایہ سے سب عورتوں کے محل نکاح
۵۰۲	مقدمات ثلاثہ پر اجمالی تبصرہ	۴۸۹	ہونے کا ثبوت
۵۰۳	خصم کے مقدمہ سوم کا تتمہ	۴۹۰	نکاح محارم میں علت کا شبہ بکے نزدیک مسلم ہے
۵۰۴	دررہد صحیح حدیثوں سے ثابت ہے		نکاح محارم نکاح حقیقی ہے
۵۰۵	تاویل باطل	۴۹۰	علامہ ابن ہمام کا حوالہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۱۶	چند روایتوں سے اعتراف	۵۰۶	نقص کی دلیل
۵۱۶	جواب	۵۰۶	عت تو مان لی اہل حل ملنے میں کیوں دیر ہے
۵۱۷	نکاح محرم کا حال قتل جیسا ہے	۵۰۶	عت وطی نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے
۵۱۷	اعتراض	۵۰۶	وہم کا انشاک محال ہے عت غائی کا نہیں
۵۱۸	جواب	۵۰۷	زنا عذر زنا نکاح کے لئے لازم ہے
۵۱۸	وطی، وطی میں فرق ہے	۵۰۷	ثبوت مہر و نسب کا معاملہ
۵۱۸	تشبیہ پر اعتراض	۵۰۷	تمکین زوج اور تفریق قاضی
۵۱۸	جواب: تشبیہ کیلئے وجہ میں اشتراک کافی ہے	۵۰۸	سے اعتراض کا جواب اول
۵۱۹	لغویات	۵۰۹	جواب دوم
۵۲۰	قتل کو حقیقی ہے مگر اس پر عمل نہیں	۵۰۹	نسہ کم حوث لکم سے استدلال
۵۲۰	وطی کے سخت حرام ہونے کے لئے حد لازم نہیں	۵۰۹	پر اعتراض کا جواب
۵۲۱	صاحب مصباح کی دلیل کا خلاصہ	۵۱۰	وہم کا حوالہ سے استدلال پر اعتراض
۵۲۱	دلیل پر تبصرہ	۵۱۰	جواب
۵۲۲	زنا کی تعریف میں مناقشہ	۵۱۱	حتی تنکھ زوجا میں بھی نکاح
۵۲۲	حرمیت جماع زنا سے عام ہے	۵۱۱	سے مزاد عتد ہے
۵۲۲	اعتراض	۵۱۱	وہم کی قید آیت سے مفہوم ہوتی ہے
۵۲۳	یہ عقل کو جواب دینا ہے	۵۱۲	زنا کے حوا مان نکاح اباء نکاح سے
۵۲۳	دعویٰ بلا دلیل	۵۱۲	حرمیت مصاہرت بالزنا کا ثبوت
۵۲۴	عرض اخیر	۵۱۳	مجتہد صاحب کا دعویٰ
۵۲۵	⑩ پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ	۵۱۳	دعویٰ بلا دلیل کون سننا ہے؟
۵۲۷	مذہب فقہا	۵۱۳	شرع سابقہ اور نکاح محرم
۵۳۰	روایات	۵۱۵	سو میں سے نکاح کرنے والے
۵۳۳	مستدلات فقہاء	۵۱۵	کو قتل کرنے کی روایت
۵۳۴	دفعہ عاشعہ	۵۱۵	یہ روایت نام اعظم کی دلیل ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۶۳	بزرگوں سے عداوت رنگ لاتی ہے	۵۳۴	خلاصہ جواب اولہ کاملہ
۵۶۳	جب صحیح احادیث موجود ہیں تو	۵۳۴	وہ درودہ کی بحث
۵۶۳	ضعیف پر عمل کی کیا ضرورت ہے؟	۵۳۹	وہ درودہ منجملہ آرائے مبتلیٰ بہ ہے
۵۶۴	رائے رائے میں فرق ہے	۵۳۹	ادلہ کی پیش بندی
۵۶۵	رائے مبتلیٰ بہ بمنزلہ نص صریح ہوتی ہے	۵۴۰	وہ درودہ پر عمل واجب ہونے کا مطلب
۵۶۵	پہلی دلیل	۵۴۲	صاحب بحر اور اکابر کے اقوال
۵۶۶	دوسری دلیل	۵۴۲	میں تعارض نہیں ہے
۵۶۶	وہ درودہ میں رائے سے رائے مبتلیٰ بہ مراد ہے	۵۴۳	صاحب بحر کے قول کا اصل منشا
۵۶۶	فہمیدہ بکار آید	۵۴۵	عمل قلیل و کثیر کی تحدید بھی
۵۶۶	خوبی قسمت	۵۴۵	رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑی گئی ہے
۵۶۷	ختم کے استدلال کا تنہ	۵۴۷	الماء طہور سے استدلال کی حقیقت
۵۶۷	فرد خاص سے استنثار درست نہیں	۵۵۰	خلاصہ دلیل صاحب مصباح
۵۶۸	استنثار لغوی بیکار ہے	۵۵۱	ہر استغراق حقیقی نہیں ہوتا
۵۶۹	استدلال عجیب !	۵۵۱	استغراق کی دو قسمیں حقیقی اور عرفی
۵۶۹	معہود خارجی عام نہیں ہوتا	۵۵۲	استغراق عرفی کی مثالیں
۵۷۰	پیشاب کی اصل بھی پانی ہے	۵۵۴	پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شئی ہے
۵۷۰	حدیث قلین کی بحث	۵۵۴	دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ مقدر ہے
۵۷۲	قلین کی حدیث ضعیف ہے	۵۵۵	تقدیر مستثنیٰ منہ کی مثالیں
۵۷۲	تضعیف کا سبب کبھی مفقہ نہیں بتا سکتا	۵۵۸	استغراق حقیقی کے بغیر استدلال تام نہیں
۵۷۳	اکابر کی تضعیف کافی ہے	۵۵۸	استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں
۵۷۳	حدیث قلین کی اسناد میں اضطراب	۵۵۹	دونوں حدیثیں باہر کثیر سے متعلق ہیں
۵۷۸	حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم کیا ہے	۵۶۰	تائید آسمانی
۵۷۹	متن میں اضطراب	۵۶۲	صاحب مصباح کی پیش بندی
۵۸۰	معنی میں اضطراب	۵۶۲	مجبوری میں سب روا

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۹۷	حرکت سے مراد حرکت و ضو ہے	۵۸۰	تہ تو میں وہ مناسب معنی ہیں
۵۹۷	ڈھیلا پھینکے جیسا اڑے !	۵۸۱	تھلا بھرنی روایت ضعیف ہے
۵۹۸	حرکت سے فوری توج مراد ہے	۵۸۱	تھکے معنی کا ابہام شوافع کو بھی تسلیم ہے
۵۹۸	پروج دلائل	۵۸۲	شرع منہج کی توجیہ اور اس کا جواب
	حدیث لا یبولن احدکم فی	۵۸۲	تزیجہ نہ وہ ؟
۵۹۹	الماء الدائر کی بحث	۵۸۲	بت شوافع نے حدیث ثلثین کو ترک کر دیا ہے
۶۰۰	تاویل باطل	۵۸۲	خوب دیجیے
۶۰۰	تناقض کی تعریف (حاشیہ)	۵۸۵	یہ منتخب ہے !!
۶۰۱	تردید	۵۸۵	چر دتی غت رلود !
۶۰۲	وجہ مانعت نجاست ہے	۵۸۷	تحدیرہ رارقیل و کثیر کی بحث
۶۰۳	چند حدیثوں سے الزام	۵۸۷	یہ روزنہ سے تحدید بدعت ہے ؟
۶۰۴	روایت بخاری سے تاویل باطل کی تردید	۵۸۸	تحدیرہ رارقیل پر اعتراض
۶۰۴	دیگر روایات سے تاویل باطل کی تردید	۵۸۸	حدیث غرض
۶۰۵	چند حوالوں سے تاویل باطل کی تردید	۵۸۸	تحدیرہ میں اختلاف اقوال کی وجہ
۶۰۶	وہ ہم سے پوچھتے ہیں	۵۹۱	تحدیرہ میں تفسیر کی تعیین کا ایک ذریعہ ہے
۶۰۷	جواب ترکی بہ ترکی	۵۹۲	تحدیرہ میں ایک ذریعہ ہے
۶۰۷	ادھورا اجماع	۵۹۲	روزنہ روزنہ وہ واضح معیار ہے
۶۰۷	ادھر بھی اجماع ہے	۵۹۳	شرع سے وضاحت
۶۰۹	وجہ مانعت کہیں تھیں کہیں عدم نفاذ ہے	۵۹۳	جینا کون ؟
۶۰۹	چند مزید حوالے	۵۹۴	تحدیرہ کے نظر آتا ہے ؟
۶۱۰	حوالوں کا مفاد	۵۹۴	تحدیرہ میں جوش و خروش !
۶۱۱	حدیث استیقاظ کی بحث	۵۹۴	جمہور نے بھی مسائل طے کئے ہیں
	حدیث کا صحیح مطلب اور	۵۹۶	حدیث تھیں کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے
۶۱۲	الماء طہور سے تعارض	۵۹۶	تحدیرہ میں غلطی ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۶۱۲	یایہ کہا جائے کہ سوال گندگیوں اور	۶۱۲	تعارض پر اعتراض
۶۱۳	پانی نکال دینے کے بعد تھا	۶۱۳	جواب
۶۱۳	شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ	۶۱۳	دوسرا اعتراض
۶۱۳	ایک اور دلیل	۶۱۳	جواب
۶۱۴	قلبتین کی بحث کا تتمہ	۶۱۴	چند حوالوں سے اثبات دعا
۶۱۶	حدیث قلبتین اور حدیث بیرضاع میں تعارض	۶۱۶	حدیث ولوغ کلب کی بحث
۶۱۴	صاحب مصباح کا رفع تعارض	۶۱۴	حدیث ولوغ کلب کا صحیح مطلب
۶۱۴	رفع تعارض کی یہ صورت باطل ہے	۶۱۴	تاویل باطل
۶۱۸	حمل خباثت سے نجاست مراد ہے	۶۱۸	ترانمی زبید
۶۱۸	جوابی وار	۶۱۸	ظاہریت کا کمال
۶۱۹	تاویل باطل پر اعتراض	۶۱۹	دوسروں کا عیب اپنا ہنر
۶۱۹	جواب کے بجائے تقریر پریشان	۶۱۹	اہل حدیث ہونے کا معیار
۶۱۹	خلاصہ اسکاٹ	۶۱۹	تاویل باطل کی تردید
۶۳۵	تحدید ماہ میں امام صاحب کا اصل مذہب	۶۲۱	حدیث ولوغ اور حدیث
۶۳۶	دو دعوے اور ان کی دلیلیں	۶۲۱	بیرضاع میں تعارض
۶۳۷	حدیث قلبتین کی ایک اور توجیہ	۶۲۱	پہلی توجیہ
۶۳۸	دوسری توجیہ	۶۲۱	تناقض اور تعارض میں فرق
۶۴۰	اوفی بالنصوص مذہب امام اعظم ہے	۶۲۲	دوسری توجیہ
۶۴۱	آثار صحابہ کی بحث	۶۲۲	تسبیح مستحب ہے
۶۴۱	حضرت عمر اور حضرت عمرو بن العاص کا واقعہ	۶۲۳	تیسری توجیہ
۶۴۲	یہ ہماری دلیل ہے	۶۲۳	چشم باز گردی
۶۴۳	پرنا لے کا واقعہ	۶۲۴	دیدہ دلیری
۶۴۳	یہ بھی ہمارے خلاف نہیں	۶۲۵	الماء طہور کی بحث کا تتمہ
۶۴۴	مستدلات احناف	۶۲۶	عمدہ بات یہ ہے کہ الف لام عہد کا مانا جائے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۶۵۹	ان کا تحقیقی جواب	۶۴۵	بہ نیکوئی
۶۵۹	جواب الجواب	۶۴۷	غیبہ
۶۶۱	خوشہ چینی بھی اور برائی بھی	۶۴۸	تیس دنہ زیب
۶۶۲	ان کا تاویلی جواب	۶۴۹	تین شتمہ کا جہار باندھ دیا
۶۶۲	جواب الجواب	۶۵۰	مصرعہ کے دعوے کی حقیقت
۶۶۳	اعتراض اور پتکا	۶۵۱	نسب و حدیث کی حقیقت
۶۶۴	تاویل کا حق کس کو ہے ؟	۶۵۲	نیز کے منہ آنا
۶۶۵	اُسی بلا کو سردھرا !	۶۵۲	تیسری بار بولے جس میں ستر جمید
	حدیث کا قرآن پر حاکم ہونا	۶۵۵	پ کے غیب میں تو ہزاروں حصی بھی نہیں
۶۶۵	خلافت عقل و نقل ہے	۶۵۷	تہمید بر سر مطلب
۶۶۵	جواب نہ بن سکا تو فوارہ لغت کھول دیا	۶۵۷	تہمید بر سر سوال
۶۶۷	اہل اللہ کے عناد میں عقل ماری گئی	۶۵۷	پ کے جواب کی تمہید
۶۶۷	ہمارا حوصلہ دیکھئے !		سہرے کا مقصد منشا اعتراض
۶۶۹	ہم نے ان کے بڑوں کو نہیں چھیڑا	۶۵۸	نوبہ مل کرنا تھا
۶۷۰	دوسرے جوابات کی اجمالی کیفیت	۶۵۸	سہرے بت ہی سے الزام دیا جاتا ہے
۶۷۰	گنبد کی صدا	۶۵۹	نہ سے وضاحت

علامات ترقیم

جو کتاب میں استعمال کی گئی ہیں

- (۱) ! علامت تاثر (تعجب، تاسف، خطاب اور نداء کے مواقع میں)
- (۲) !! ڈبل علامت تاثر (گہرے تعجب و تاسف کے لئے)
- (۳) !۹ علامت استفہام مع علامت تاثر (استفہام انکاری یا استفہام براۓ تعجب کے موقع پر)
- (۴) ۹ علامت استفہام (سوال کرنے کے لئے)
- (۵) علامت حذف (عبارت محذوف ہونے کی نشانی)
- (۶) ۹۹ علامت تنصيص (اقتباس ظاہر کرنے کے لئے یا کسی لفظ یا عبارت کو نمایاں کرنے کے لئے)
- (۷) : علامت تفسیر (قول اور قولہ کے بیچ میں اور اجمال و تفصیل کے درمیان)
- (۸) ————— عبارت کے درمیان آنے والی دو چھوٹی لکیریں جن کے درمیان جملہ معترضہ کو لیا گیا ہے
- (۹) ————— عبارت کے درمیان آنے والی بڑی لکیر دو عبارتوں میں فصل و امتیاز کے لئے استعمال کی گئی ہے

علمی حقیقی کتابوں کی تالیف اور اکابر دارالعلوم کے علوم و معارف کی اشاعت ہے، چند سال پہلے دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے حضرت شیخ الہندؒ کی کتاب ایضاح الادلہ کو تسہیل و تصحیح کے ساتھ طبع کرنے کی تجویز منظور کی تھی، اس اہم خدمت کے لئے مدرسین دارالعلوم میں حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری زید مجدہؒ محدث دارالعلوم دیوبند سے رابطہ قائم کیا گیا، اہم نمونہ ہیں کہ موصوف محرم نے اس کام کے لئے وقت مرحمت فرمایا، مگر جب موصوفؒ اپنے برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب مدرس دارالعلوم کی معیت میں کام شروع کیا تو اندازہ ہوا کہ ایضاح الادلہ سے پہلے ادلہ کاملہ پر کام کرنا ضروری ہے، چنانچہ پہلے انھوں نے نہایت سلیقہ اور عرق ریزی کے ساتھ ادلہ کاملہ کی ترتیب و تسہیل کی خدمت انجام دی جو لکھنؤ میں شیخ الہند اکیدمی سے طبع کی گئی۔

ادلہ کاملہ کے پیش لفظ اور عرض ناشر میں عرض کیا گیا تھا کہ ان شاء اللہ مستقبل میں ایضاح الادلہ، تصحیح ترتیب و تسہیل اور تعلیقات کے ساتھ طبع کی جائے گی، خداوند قادر قیوم کا احسان ہے کہ اب اس وعدہ کے ایفا کا وقت آگیا۔ **فذلہ الحمد**

ایضاح الادلہ بھی غیر مقلدین کے رد میں لکھی گئی ہے اور دنیاوی طور پر اس میں بھی انہی دس مسائل سے متعلق تفصیلات ہیں جو ادلہ کاملہ میں زیر بحث تھے لیکن حضرت شیخ الہندؒ کے علوم کی فراوانی، قلم کے سیلان اور ان کی خواص طبیعت نے کتاب کو ان کے علوم و معارف کا شاہکار بنا دیا ہے، اور اس لئے کتاب کو تسہیل و تویب کے ساتھ شائع کرنے کی بہت زیادہ ضرورت تھی، خدا کا شکر ہے کہ ابنہ جامعہ دارالعلوم دیوبند کی جانب اس فرض کفایہ کی ادائیگی حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری زید مجدہؒ اور ان کے برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب پالنپوری کی تقدیر میں آئی، ان دونوں محترم اساتذہ نے یہ خدمت جس خلوص بیکراں اور سلیقہ کے ساتھ انجام دی ہے وہ انھیں کا حصہ ہے، **خدا اجر جزیل عطا فرمائے۔**

حضرت مولانا سعید احمد ممتاز زید مجدہؒ نے ایک مبوط پیش لفظ بھی تحریر فرما دیا ہے جس میں ایضاح الاولیہ کی تاریخ وجہ تالیف اور اس سلسلے میں کی گئی مساعی کا قابلیت کے ساتھ جائزہ لیتے ہوئے کتاب کی تصحیح و تطبیق میں جی امور کی رعایت کی گئی ہے اس کی تفصیلات پیش لفظ کے آخر میں خدمت کتاب کے عنوان کے تحت مذکور ہیں، ملاحظہ فرمائیں و علیہ سپروردگار عالم دارالعلوم دیوبند کے فیوض و برکات اور اس کی علمی روحانی خدمات کو محترم اراکین شوریٰ اور حضرت مولانا مرغوب الرحمن صاحب زید مجدہؒ کی زیر سرپرستی جاری و ساری اور قائم و دائم رکھے اور خدا مدرس کو اخلاص اور حسن عمل کی دولت سے سرفراز فرمائے۔ آمین **والحمد للہ اولاً و آخراً۔**

ریاست علی غفرلہ

خادم شیخ الہند اکیدمی دارالعلوم دیوبند ۶ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۵ھ

اور زمرہ اہل حدیث میں، جہد بلکہ رئیس المجتہدین شمار کئے جانے لگے۔ حضرت مولانا عبدالحی حسنی رحمہ اللہ ان کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں:

وكان له خلق عظيم من الفقهاء والعلماء،
ثم طلب عليه كتب القرآن، والحديث، فترك
استغناء الفقهاء، والاعتماد على
الرجح في الامور الشرعية،
آپ کو فقہ خلق سے بڑی دلچسپی تھی۔ چچا آپہ قرآن و حدیث کی محبت غالب آئی، تو ان کے سوا ہر چیز کا استغناء اللہ تعالیٰ سے کیا؟ رجحان کے بغیر شریعت کی چیزوں کی

اور اہل حدیث ہونے کے لئے ضروری ہے کہ جہد میں کراہی ہو مگر، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر خصوصاً کچھ اچال جانے، اس کے بغیر رنگ آتا ہی نہیں۔ حضرت شیخ الہند ایضاً علامہ دہلویؒ بحث دلوں کلب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

«آج کل اہل بالحدیث ہونے کے لئے ظاہر حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں، بلکہ فقہاء، علماء، دانشمندیوں کے اور میں کو شیخ کرنے کا نام ملنا بالحدیث ہے، چاہا ہو یا نہ ہو حدیث کو ترک کرو، اور کسی بھی تاویلات بعدہ ہو، بلکہ بعض رائے و قیاس سے گھر کر احکام خصوصاً میں تصرف کرو، کہ معاف نہ ہو، مگر مجتہدین و مقلدین کا نظریہ مخالفت کئے جاؤ، اہل بالحدیث اور مقلدین شیخ نہیں بن سکتے، بلکہ اگے۔»

چنانچہ مولانا سید نذیر حسین صاحبؒ بھی تقلید سے آزادی حاصل کرنے کے بعد امام عظیم رحمہ اللہ کی ذات والا صفات کو ان کے جہدات و مساعی کو اور ان کے تتبعین کو تنقید کا نشانہ بنانا شروع کر دیا۔ اہل حدیث حضرات لوگوں کو یہ بھی یاد کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے تھے، جبکہ شاہ صاحب نے جزم خورا پنے کو خلق نکلا ہے، اور غرض ان میں میں صراحت فرماتی ہے کہ مجھے میری آزاد طبع کے خلاف تھکے کا پابند کیا گیا ہے، اور نہ بہ خلقی احادیث سے زیادہ ہم آہنگ ہونا پنے مکاشفات سے ثابت کیا ہے، اسی طرح وہ بھی کہتے ہیں کہ حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ اس سوانحی غیر مقلد تھے اور دلیل میں ان کی طرف اسلوب کتاب تنویر العینین فی اثبات رتبہ الہدیین پیش کرتے ہیں۔ جبکہ اس کتاب کی نسبت حضرت شہیدؒ کی طرف عمل بحث ہے، اسی طرح مولانا سید نذیر حسین صاحب کا حلقہ، بھی پروردگار کی

لے خدا بخش و نیری پندری خریف کا ایک نئی نسخہ ہے جو شاہ صاحبؒ کو بخشا ہے، اس میں اپنے آپ کو مقلد خلق لکھا ہے۔ مگر فیوض الہیہ ص ۱۱۱ فیوض الہیہ ص ۱۱۱

حضرت ناستاز مولانا محمد اسحاق صاحب دہلوی بھی غیر مقلد تھے۔ چنانچہ نواب قطب الدین صاحب کو تو فیر الحق کے دیباچہ میں اس کی پر زور تردید کرنی پڑی۔
خدیج میاں صاحب کے مزاج و معاملات کا ان کے حلقہ پر پورا اثر پڑا اور جو کام باقی رہ گیا تھا۔
تو نہ ہونے پایہ تکمیل کو پہنچایا، پھر نہ کر دے تمام کر دے!

یہ اس زمانہ کی بات ہے جب دہلی میں حضرت شاہ محمد اسحق صاحب
نوب قطب الدین صاحب
دہلوی قدس سرہ کے عزیز القدر تلمیذ حضرت نواب قطب الدین

صاحب بقید حیات تھے۔ ان کو علماء اور عوام میں مرجعیت کا مقام حاصل تھا، آپ اپنی زندہ جاوید
کتاب منہ جہنم شرح مشکوٰۃ شریف کی وجہ سے آج بھی اسی طرح معروف ہیں۔ آپ کی وفات
مرتبہ ۶۵ سال ۱۲۸۹ھ میں ہوئی ہے۔ آپ کو جب میاں نذیر حسین صاحب اور ان کے حلقہ
میں کو علم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ لوگ امام اعظم کے کن مسائل کو تنقید کا نشانہ بناتے
ہے۔ تو نواب صاحب نے ضروری خیال کیا کہ اس فتنہ کا سد باب کیا جائے، چنانچہ آپ نے وفات
سے ۱۲ سال پہلے ۱۲۷۹ھ میں تنویر الحق نامی کتاب لکھی جس میں فضائل امام اعظم اور مسئلہ
تخصیص کے عدوہ ان مسائل کے دلائل بیان کئے جن کو بے اصل بتایا جاتا تھا۔

تنویر الحق تنویر الحق متوسط سائز کے ۱۲۶ صفحات کی کتاب ہے اور تین بابوں پر مشتمل ہے۔
حضرت مصنف قدس سرہ نے وجہ تالیف یہ بیان فرمائی ہے کہ

و بعض لوگوں کو امام اعظم اور ان کے متبعین کی نسبت یہ بدگمانی پیدا ہوئی ہے کہ ان کے
مجموعات قرآن و حدیث کے خلاف ہیں اور بعض تو کھلم کھلا کہتے ہیں کہ انھوں نے بعض مسائل
میں شخص مرتج کے خلاف کہا ہے اور بعض ان کے حق میں آیت اِنْ تَخَدُّواْ اٰلِهٰۡاَہُمْ وَرُہْبٰۡاَہُمْ
تَوْبٰۡاَ لَہُمْ كُوْنِ اللّٰہُ بَرُّہُمْ یعنی انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب
بن کر کھلے۔ یہ آیت یہود و نصاریٰ کے بارے میں نازل ہوئی ہے وہ لوگ امام اعظم کو احبار
میں داخل کرتے ہیں اور ان کے متبعین کو تابعین علماء کفار کے مانند قرار دیتے ہیں سبحان اللہ
جو لوگ خیر القرون سے بہت دور ہوں وہ تو متبع سنت کہلائیں اور جو خیر القرون میں داخل ہیں

نہ مغلہ ہر حق میں جو حدیث شریف کا ترجمہ ہے وہ حضرت شاہ محمد اسحق صاحب کلمہ اور فوائد نواب صاحب کے
میں مغلہ ہر کے مقدمہ میں اس کی صراحت ہے ۱۲ ۱۷ سورہ توبہ آیت ۱۱۷۔

وہ احبار اور خدا و رسول کے مخالف ٹھہریں، اور ان کے تابعین بدین اور ان کا لقب شرک فی الرسالہ قرار پائے! ————— ایسی ایسی باتیں سن کر اس خیر خواہ غلامِ حق کو بہت دل سونگی ہوئی اور استخارہ مسنونہ کے بعد طے کیا کہ مسلمانوں کی خیر خواہی کے لئے ایک رسالہ لکھوں جس میں تین باب ہوں، ایک باب میں اجمالاً امام اعظم رحمہ اللہ کے کچھ فضائل بیان کروں، دوسرے باب میں تقلیدِ مطلق اور تقلیدِ شخصی کا ذکر ہو اور تیسرے باب میں نماز کے وہ اختلافی مسائل ذکر کروں جن پر وہ لوگ شبہ کرتے ہیں تاکہ وہ لوگ ان مسائل کی کئی دہلیں دیکھ کر توبہ کریں اور جان لیں کہ پورا پورا اتباع انہی کی تقلید سے حاصل ہوتا ہے (تنویر الحق ص ۱۷۲ اردو بدل کر)

تنویر الحق کے باب اول میں امام اعظم کے کچھ فضائل اور باب دوم میں تقلید کا مختصر بیان ہے اور باب سوم میں یہ چودہ مسائل زیر بحث آئے ہیں:

(۱) قلعین کا مسئلہ (۲) فجر کا وقت استحباب (تغلیس و اسفار کی بحث) (۳) ظہر کا وقت استحباب (شدت تحریم ظہر کی تاخیر کا استحباب) (۴) ظہر کا آخر وقت (مثل اور شلیلین کی بحث) (۵) جمع بین الصلوٰتین کا مسئلہ (۶) رفع یدین کا مسئلہ (۷) بسم اللہ کی جزئییت مٹور (۸) بسم اللہ کا جود اخفا (۹) فاتحہ نماز میں فرض ہے یا واجب؟ (۱۰) جہری نمازوں میں مقتدی کے فاتحہ پڑھنے کی بحث (۱۱) ستری نمازوں میں مقتدی کے فاتحہ پڑھنے کی بحث (۱۲) ستر یا جہر آمین کہنا (۱۳) نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ (۱۴) وتر کی ایک رکعت ہے یا تین رکعتیں؟ —————

مولانا سید نذیر حسین صاحب نے اس کتاب کا جواب بنام معیار الحق لکھا ہے جس کا تذکرہ آگے آرہا ہے۔

توفیر الحق | یہ نواب قطب الدین صاحب کی دوسری کتاب ہے اور متوسط سائنس کے صرف ۲۴ صفحات میں ہے اس میں تقلید کی بحث اور امام اعظم کی تابعیت کا اثبات ہے۔ نواب صاحب نے یہ کتاب معیار الحق کے بعد لکھی ہے، مگر اس کا تعاقب نہیں کیا۔ و مبالغہ یہ لکھی ہے کہ:

”ان ایام میں بعض لوگوں نے اپنی بدعت، عناد اور حسد کی وجہ سے لوگوں کو ہرکانا اور اپنی ہوائے نفس کی طرف بلانا شروع کیا ہے۔ اور ائمہ اور ان کے متبعین کے حق میں بزدبانی شروع کی ہے اور طرح طرح کے شبہ کرنے لگے ہیں اور چند سال گزرے ہیں

میں نے چشم خود دیکھا تھا کہ حضرت خاتم المحدثین مولانا محمد رفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ امام غفر رحمۃ اللہ علیہ پر طعن کرنے والوں پر ایسے خفا ہوتے تھے کہ ان کا رنگ سرخ ہو جاتا تھا و فرماتے تھے کہ: ”بدون تقلید مذہب ایک امام کے قیاس ہی نہیں!“ اور آپ حنفی المذہب تھے۔ سو اس فقیر نے ایسا ایسا حال دیکھ کر اور سن کر مسلمانوں کی غیر خواہی کے لئے ایک رسالہ تائید حق کے لئے لکھنے کا ارادہ کیا تھا (اس کے بعد تنویر الحق کا ذکر ہے) لیکن چونکہ وہ رسالہ مشکل تھا تو میں نے چاہا کہ ایک مختصر رسالہ صرف تقلید کے مسئلہ میں عام فہم لکھوں سو وہ رسالہ یہ ہے اور اس کا نام ”تنویر الحق“ ہے (ملاحظہ فرمادیں)

یہ تو برہنہ کی بات ہے ورنہ درحقیقت تنویر جواب ہے معیار کا۔ صاحب معیار نے حضرت امام تاج العارفین کا انکار کیا ہے اور تقلید کے مسئلہ میں لے دے کی ہے نواب صاحب نے اس کا ہم لئے بغیر مسئلہ مدلل کیا ہے۔

۱۔ جناب میاں سید ندیم حسین صاحب کی کتاب ہے اور تنویر الحق کے رد میں لکھی گئی ہے۔
حجیر متوسط سائز کے ۲۵۶ صفحات میں ہے اور مسئلہ وتر کے علاوہ تنویر کے سب مسوئیں سے بحث کی ہے۔ ۱۲۸۳ھ کی تصنیف ہے یہ وہی سال ہے جس میں دارالعلوم دیوبند قائم ہوئی۔ میں آیا ہے۔ المِصْاحِ الادِلہ میں اس کتاب کا بار بار ذکر آیا ہے کہیں پورا نام معیار الحق و ترجمہ ”معیار“ آیا ہے صحابہ اطوار کے حلقہ میں اس کو ایک طرح کے صحیفۂ آسمانی کی حیثیت حاصل تھی۔ میری مصنف نے نواب قطب الدین صاحب کی تنویر الحق کے بارے میں لکھا ہے کہ ”میرزا محمد نو دہریے برگشتہ شاگرد محمد بن نجابی کا فراہم کر دہ ہے۔ جس طرح حضرت حسن بصریؒ نے اپنے پاس بڑھ کر واصل بن عطاء برگشتہ ہو گیا تھا اسی طرح یہ شخص کئی سال مجھ سے استفادہ کرتا رہا۔“ برگشتہ ہو گیا اور مولانا اسماعیل شہید رحمۃ اللہ کی تنویر العینین وغیرہ کے خلاف مواد جمع کر کے نواب صاحب کے پاس لے گیا اور ان کو مسلسل پُسلاتار رہا، یہاں تک کہ رام کرلیا جب صاحب نے اس کا مواد ترجمہ کر کے شائع کر دیا

۲۔ دارالافتاء فی رد معیار الحق محمد شاہ صاحب حنفی کی ضخیم تصنیف ہے، متوسط سائز کے ۲۹۰ صفحات میں ہے۔ مقدمہ میں لکھا ہے کہ جب معیار الحق سامنے آئی تو بے تحسین صاحب نے حکم فرمایا کہ اس کا جواب لکھا جائے۔ دیا چھپ میں مصنف نے صاحب معیار کے رد میں لکھا ہے کہ میں ان کی خدمت میں چار سال نہیں رہا ہوں، صرف دو رمضان رہا ہوں نیز

جی لکھا ہے کہ واصل بن عطا جس طرح حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے الگ ہوا تھا میں سید
نذیر حسین صاحب سے اس طرح الگ نہیں ہوا بلکہ جس طرح امام المسلمین حضرت ابوالحسن اشعری رحمہ
اللہ نے ابوعلی جبائی مغزلی سے علیحدگی اختیار کی تھی، اسی طرح جب میں نے دیکھا کہ صاحب معیار
سنت والجماعت کے خلاف جارہے ہیں تو میں ان سے علیحدہ ہو گیا (ص ۱)

کتاب قابل مطالعہ اور کافی مواد کی حامل ہے اور معیار کی ایک ایک بات کی تردید کی
ہے اور آخر میں سید نذیر حسین صاحب کے وہ عقائد ذکر کئے ہیں جن میں وہ مفرد ہیں۔ مصنف
محمد شاہ صاحب کے حالات ہمیں نہیں مل سکے۔

انتصار الحق | جب معیار الحق سامنے آئی تو نواب صاحب نے تو عالی ظرفی سے اس کی طرف توجہ
نہ کی، مگر اس کی قلمی کھولنی ضروری تھی۔ اللہ جزائے خیر عطا فرمائیں حضرت مولانا
ارشاد حسین صاحب عمری، سرسندی ثم راپوری کو، انھوں نے اس کا دندان شکن جواب انتصار الحق
کے نام سے لکھا۔ مصنف حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کی اولاد میں ہیں اور شیخ احمد سعید مجیدی دہلوی
رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔ مولانا سید عبدالحی حسنی رحمہ اللہ ان کے متعلق تحمید فرماتے ہیں کہ:

انتهت الیہ الغنیا، وراثا سمہٗ
آپ راپور کے سب سے بڑے مفتی اور

المدنہ المغنی بولمبور (ترجمہ ص ۴۹) تمام اخلاف کے مقدما تھے

راپور کا نواب کلب علی خاں آپ کا بہت احترام کیا کرتا تھا اور آپ کے مشوروں پر عمل
کرتا تھا۔ آپ کا راپور میں ۱۳۱۷ھ میں انتقال ہوا ہے۔ آپ نے تنویر الحق کی تائیدیں اور معیار الحق
کی تردید میں ایک ضخیم کتاب ۱۲۹ھ میں انتصار الحق کے نام سے لکھی ہے جس کے مطالعہ سے
آپ کے تجرعی کا اندازہ ہوتا ہے۔ کتاب جہازی (بڑی) سائز کے ۲۱۶ صفحات میں ہے سب
سے پہلے امام اعظم رحمہ اللہ کا تابعی ہونا ثابت کیا ہے پھر صاحب معیار نے جو امام اعظم کی کثرت
عبادت کو بدعت کہا ہے اس کا جواب دیا ہے پھر تقلید کی معرکہ الآراء بحث مفصل و مدلل لکھی
ہے پھر معیار کے مسائل میں سے صرف پانچ مسائل سے بحث کی ہے یعنی

(۱) قتلین کی حدیث (۲) اسفار و غلیس کی بحث (۳) ظہر کا استحباب وقت

(۴) ظہر کا آخر وقت (۵) جمع بین الصلواتین کی بحث

انتصار الحق ۱۲۹ھ میں حضرت مولانا محمد احسن صدیقی کی تصحیح کے ساتھ ان کے مطبع صدیقی

بڑی سے طبع ہوئی ہے اور قابل دید کتاب ہے۔ آج تک اس کتاب کا کوئی جواب نہیں دے سکا

ہے۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے دسویں دفعہ میں متعدد عبارتیں اس کتاب کے حوالہ سے نقل فرمائی ہیں۔

سیدان چھوٹے میاں نے سنبھالا! جب انتصار الحق سامنے آئی تو میاں سید نذیر حسین صاحب بقید حیات تھے بلکہ اس کے بعد تیس سال تک زندہ رہے مگر انھوں نے انتصار کا کوئی جواب نہ دیا نہ کسی اور نے دیا۔ وہ بظاہر بحث سے کنارہ کش ہو گئے، کیونکہ اب ماشار اللہ! ان کے تلامذہ کی کھپ تیار ہو چکی تھی، جو میدان سنبھال سکتی تھی۔ چنانچہ اسی سال یعنی ۱۲۹۰ھ میں میاں سید نذیر حسین صاحب دہلوی کے خاص شاگرد جناب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے جو اپنے زمانہ میں ”ویکل اہل حدیث“ کہلاتے تھے میدان بدل کر جوابی وار کیا اور ایک اشتہار شائع کیا جس میں ایک طرف سے ہندوستان کے سارے خفیوں کو لکارا اور دس مسائل مشتبہ کر کے چیلنج دیا کہ اگر کوئی ان مسائل کو قرآن و حدیث سے ثابت کر دے تو اس کو فی دلیل دس روپے انعام دیا جائے گا!

مولانا محمد حسین صاحب لاہوری ۱۲۵۷ھ وفات ۱۳۳۷ھ حضرت مولانا میاں سید نذیر حسین

صاحب محدث دہلوی کے خاص شاگرد تھے۔ بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے اور بٹالہ کی خلیفہ مسجد کے خطیب تھے۔ ایک ماہنامہ ”اشاعت السنۃ“ کے نام سے بھی نکالتے تھے ذہین، طبع، جھگڑا، المزاج اور فتنہ پسند طبیعت پائی تھی۔ مولانا سید عبدالحی حسنی رحمہ اللہ ان کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں کہ

شَدَّ الذَّكْبُ عَلَى مَقْلِدِي الْأُثْمَةِ الْأَرْبَعَةِ،
لَا سِيَّامًا الْإِحْصَافَ، وَتَعْصَبُ فِي ذَلِكَ تَعْصَبًا
غَيْرَ مَحْمُودٍ، فَثَارَتْ بِهِ الْفِتْنَةُ، وَازْدَادَتْ
الْمُخَالَفَةُ بَيْنَ الْإِحْصَافِ وَاهْلِ الْحَدِيثِ، وَرَجَعَتْ
الْمُناظَرَةُ إِلَى الْمَكَابِرَةِ وَالْمُجَادَلَةِ بِلِ الْمَقَاتِلَةِ
انَّمَا أَرَبُجُكَ مَقْلِدِينَ بِرَادٍ خَاصٍ طُورًا بِخَافٍ بِرَحْتٍ
نَجِيرُكَ تَتَّى أَوْرَاسِ سِلْسِلَةٍ نَابِئِيْدِيْدَةٍ عَصِيْبَتِ
سَعَى كَامٍ يَتَّى تَتَّى چِنَا چِنَتَّى بَعْرُكَ اَوْرَاخَافِ اَوْرَاخِ
حَدِيثِ كَرِ دَرِيْمَانِ مُخَالَفَتِ تِيزَرُ بُوگُئِيْ اَوْرَاخَافِ
مَكَابِرُ طُورًا بِمُجَادَلَةٍ بِلِ مَقَاتِلَةٍ بِنَ گِيَا۔

(نہجہ الخواطر ص ۲۴۵)

بانی دارالعلوم دیوبند شمس العارفین حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ
(ولادت ۱۲۸۷ھ وفات ۱۳۶۷ھ) سے بھی مولانا محمد حسین کا ربط و تعلق تھا۔ لایخمل مسائل میں وہ

سارو سنا: ظہر کا وقت دوسرے مثل کے آخر تک رہنا۔
 سب سے: عام مسلمانوں کا ایمان اور پیغمبروں اور جبرائیل کا مساوی ہونا۔
 نہ مٹا: قضا کا ظاہر و باطن نافذ ہونا۔
 تشریح: مثلاً کسی شخص نے ناحق کسی کی جو روکا دعویٰ کیا ہے کہ یہ میری جو رو ہے
 اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ
 عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسب ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس
 سے محبت کرنا بھی اس کو حلال ہے۔

تسعا: جو شخص محرمات ابدیہ جیسے ماں، بہن سے نکاح کر کے اس سے محبت کرے
 تو اس پر حد شرعی جو قرآن و حدیث میں وارد ہے، نہ لگانا۔
 عشر: متحدہ آب کثیر جو وقوع نجاست سے پیدا نہ ہو، دہ درہ سے کرنا۔
 تنبیہ: ان مسائل کی احادیث کے تلاش کرنے کے واسطے، میں ان صاحبوں کو،
 کہ قدر مہلت دیتا ہوں جس قدر یہ چاہیں، زیادہ مہلت میں ان کو بھی گنجائش ہے کہ
 یہ اپنے مذہبی بھائیوں سے بھی مدد لیں۔

المشتر: ابو سعید محمد حسین لاہوری ۱۲۹۰ھ

مولانا بشاوی کا یہ چیلنج نہ صرف تمام علمائے احناف کے خلاف تعلقِ آئینہ اعلانِ جنگ تھا،
 بلکہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی تجہیل و تلیل کو بھی متضمن تھا، جس سے ناواقف عوام کو یہ تاثر
 دینا منظور تھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے مسائل ایسے بے دلیل ہیں کہ ملک بھر کے علمائے احناف
 ان پر بھی ان پر صحیح دلیل قائم نہیں کر سکتے۔ یہ سخت حملہ عموماً تمام حنفیوں کو شاق گذر رہا تھا۔
 پنجاب کے کسی حنفی عالم نے اپنی وسعت کے موافق کچھ جواب بھی لکھا تھا، مگر وہ ناکافی تھا۔
 حضرت نالوتوی قدس سرہ کو بھی یہ ناگوار طرزِ اوّلی نہایت ہی ناپسند آئی۔ آپ نے خود تو
 قلم نہیں اٹھایا البتہ آپ کی اجازت و اشارہ سے حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے، جن کو مدرس
 دارالعلوم ہوئے ابھی کل چار سال ہوئے تھے، قلم اٹھایا اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے
 'یسا جواب لکھا کہ قلم توڑ دے'!

لے عائشہ کے بجائے عشر لکھا ہے — یہ ہے حضرت مشتر کا مبلغ علم!

حضرت شیخ الرشید

شیخ الہند مولانا محمد حسن صاحب، دہلوی، وفات ۱۳۳۲ھ بمطابق ۱۹۱۴ء
 دہلوی کے اس فرزند اولین کا لقب ہے جس کے ذریعہ پہلے پہل دہلوی
 کی آغوش تربیت آباد ہوئی۔ حضرت مولانا کی عمر چند سال کی تھی، اور ابھی آپ تھوڑی عمر میں
 پڑھ رہے تھے کہ ۱۲۵۰ھ میں شہر میں دارالعلوم دہلویہ کا قیام عمل میں آیا اور آپ سچین
 اولین طبع میں داخل ہوئے۔ شہر میں آپ نے کثرت اجتہاد، تعمیر و ترمیم کا سالانہ امتحان دیا
 اس کے بعد کے سال میں چاہے مشکوٰۃ، مقامات، ذخیرہ میں امتحان دیا اور قتلہ میں کتب صحاح
 شش اور بعض دیگر کتب حضرت نانوتوی رحمہ اللہ سے شروع کیں۔ مولانا نانوتوی میر تقی میر، ایک
 طبع میں تسبیح ۴۲۴ م کے تھے، اور تسبیح دہلی منتقل ہو گیا تو حضرت نانوتوی بھی دہلی منتقل ہو گئے اور
 کبھی کبھی دہلوی بنے اور اپنے وطن نانوتوی بھی تشریف لے کر قیام فرماتے تھے حضرت شیخ الہند نے ان
 سب مقامات میں سادہ دہ کر سلسلہ درس جاری رکھا اور یہ کمال تحقیق تمام کتابیں پڑھیں۔
 اس طرح رفتہ رفتہ شہر کا ایک مدرسہ بن گیا اور کئی نمونہ اور کئی نمونہ کی اہل تہذیب مولانا

نانوتوی کی خدمت میں رہ کر ختم فرمائیں۔ اور فارغ التحصیل ہوئے اور بطور حسین المدینہ میں درس
 دینے لگے اور ۱۲۹۰ھ میں تھوڑے عرصہ کے پہلے جلتہ دستار بندی میں دستار فضیلت سے نوازا
 گئے۔ اسی سال مولوی محمد حسین صاحب نے مسائل مشرق کا اشتہار شیخ کی تالیف میں مدرس
 چہارم مقدمہ ہونے پر مولانا کے قافلہ کے ساتھ سفر کیا۔ شیخ صاحب نے حضرت مولانا
 محمد تقی صاحب، مولوی عبدالمدین کی وفات کے بعد مدرس سوم ہونے اور شہر میں
 مولانا سید احمد دہلوی کے بھرپور منتقل ہونے کے بعد عبدالمدین بنائے گئے۔ آپ کے تلامذہ
 کی صف میں علامہ محمد بن حضرت مولانا محمد الوریث، کشمیری، محکم الامت حضرت مولانا شریف علی
 صاحب تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد دہلوی، مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی
 کلامیت الشہ صاحب دہلوی، منظر اسلام حضرت مولانا مجید الشہ سہمی، حضرت مولانا سید
 اصغر حسین صاحب خولہ جیل شیخ الہند، شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر الرحمن، حضرت علامہ
 مولانا محمد الدین احمد مولانا آبادی، حضرت الامامہ علامہ محمد ابراہیم صاحب بیادوی، مفتی کسرتاں

۱۔ آپ کو تحریک خلافت میں مسلمانوں کی (بڑے عتبہ شیخ الہند) دی گئی تھی (بھٹ جلتہ مہما)
 ۲۔ جلتہ جلتہ جلتہ مہما۔

(۱۱) خطبہ صدارت، جو جمعیت علمائے ہند کے دوسرے اجلاس منعقدہ ۹ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ میں پڑھا گیا، صفحات ۱۶ سائز متوسط

(۱۲) تقریر ترمذی شریف (عربی) غالباً یہ تقریر بانی جامع مسجد دیوبند حضرت مولانا عبدالحق صاحب رحمہ اللہ کے پوتے حضرت مولانا عبدالشکور صاحب کی مرتب کردہ ہے، جیسا کہ ۲۵ کے حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے، صفحات ۵۲ سائز کلاں۔ ترمذی شریف کے شروع میں ملحق ہے۔

(۱۳) الورد الشاذلی علی جامع الترمذی (اردو) صفحات ۱۹۲ سائز متوسط مرتب کردہ حضرت مولانا میاں سید اصغر حسین صاحب دیوبندی رحمہ اللہ

(۱۴) الفیض البھاری بشرح صحیح البخاری (عربی) صفحات ۹۲ سائز متوسط، حضرت مولانا عبدالحق صاحب رحمہ اللہ استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند کے اہتمام اور راقم الحروف کے پیش لفظ کے ساتھ چھپ چکی ہے۔

(۱۵) کلیات شیخ الہند رحمہ اللہ مرتبہ حضرت میاں سید اصغر حسین صاحب رحمہ اللہ، سائز متوسط، صفحات ۲۸ ۱۳۴۰ھ میں مطبع قاسمی دیوبند سے شائع ہوئی ہے۔ شروع میں حضرت شیخ الہند کی مختصر سوانح ہے پھر آپ کا تمام منظوم کلام، قصائد مجیدہ، مرثیٰ و تاریکات و فات بزرگان و حالات دارالعلوم پر پر جوش نظم اور مائٹا سے لکھے ہوئے دو خط جمع کردئے گئے ہیں۔

(۱۶) مکتوبات شیخ الہند رحمہ اللہ حصہ اول صفحات ۸ مکاتیب کی تعداد ۸ مرتبہ حضرت میاں صاحب مطبوعہ مطبع قاسمی (دوسرا حصہ غالباً طبع نہیں ہوا)

اولہ کاملہ مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کے چیلنج کو قبول کرتے ہوئے ۱۲۹۲ھ میں، جبکہ حضرت شیخ الہند کو مدرس دارالعلوم دیوبند ہونے سے صرف چار سال گزرے تھے، اپنے استاذ محترم حضرت نانوتوی قدس سرہ کے ایما پر ۲۴ صفحات میں نہایت مختصر مگر جامع مانع جواب اولہ کاملہ کے نام سے تحریر فرمایا۔ حضرت مولانا میاں اصغر حسین صاحب سوانح میں تحریر فرماتے ہیں:

”اولہ کاملہ جس کا دوسرا نام اظہار الحق بھی ہے۔ دو جز کا ایک مختصر رسالہ

ہے، اور سب سے پہلی تصنیف ہے۔ لیکن برخلاف عام مصنفین کے

کہ ان کی ابتدائی تصانیف میں وہ بات نہیں ہوتی جو آخری تصانیف میں ہے۔

صحیح مولانا کی پہلی کتاب بھی آئندہ تصانیف کی طرح مکمل ہے۔ بلکہ ان سے بھی زیادہ
یہ ضخیم اور دقیق و مدلل ہے، اہل علم ہی کچھ داد دے سکتے ہیں، کہ کس طرح بڑے
بڑے ضخیم کو مختصر عبارات میں ادا فرمایا ہے۔ اور اسی لئے عوام تو عوام معمولی
نہ عمر کے فہم سے بھی باہر ہو گئی ہے، (ص ۱۷۱)

جب ولہ کاملہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کے نام سے شائع ہوئی تو مولانا محمد حسین ثمالوی
حضرت کے صدقہ کو اس کا یقین ہی نہیں آیا کہ یہ حضرت نانوتوی قدس سرہ کے علاوہ کسی اور
نہ تھیف ہو سکتی ہے۔ چنانچہ ان لوگوں نے اس کا جو جواب بنام مصباح الادلہ چھاپا اس کے
میں یہ لکھا ہے:

”جو اب رسالہ اولہ کاملہ مولوی محمد قاسم صاحب درجہ اب اسم محمود حسن طالب علم دیوبندی

تحریر فرمودہ اند“

و ردفعہ عاشر کے جواب کے شروع ہی میں لکھا ہے کہ

”مگر کیا کیجیے، آپ بھی مجبور ہیں، حضرت استاذ مخدوم، جامع الفنون، قاسم العلوم جیسا

مشہور فرماتے ہیں آپ تحریر میں لاتے ہیں“ (مصباح الادلہ ص ۱۷۱)

مگر جب حضرت نانوتوی قدس سرہ کی وفات حسرت آیات کے عرصہ بعد ایضاح الادلہ شائع
ہوئی تب ان حضرات کو یقین کرنا پڑا کہ نہیں، قاسم العلوم کا کوئی سچا جانشین بھی ہے
نہ وہ۔ انھیں الحق کے نام سے بھی شائع ہوئی ہے دونوں میں معمولی فرق ہے۔ البتہ دو جگہ کافی
نہ ہے۔

تسہیل اولہ کاملہ | اولہ کاملہ کے مضامین کی بلندی، نگارش کی بلاغت اور عبارت کا اختصار
اس بات کا مقتضی تھا کہ اس کی تسہیل کی جائے کیونکہ بقول میاں صاحب
دعوتِ عوام، معمولی اہل علم کے فہم سے بھی باہر ہو گئی تھی، نیز ایضاح الادلہ سے پوری طرح
مستفید ہونے کے لئے بھی پہلے اس کا مطالعہ ضروری تھا۔ اس لئے ہم نے پہلے اس کی تسہیل
نہ کی ہے۔ جو ۲۳۲ صفحات میں شائع ہو چکی ہے اور توقع سے زیادہ مقبول ہوئی ہے
نہ محمد اقرائین کرام سے التماس ہے کہ وہ پہلے اس کا مطالعہ کریں ان شاء اللہ ایضاح الادلہ
تسہیل ہو جائے گی۔

تغریب اولہ | جب اولہ کاملہ شائع ہوئی تو مولانا محمد حسین صاحب کو بہت فکر و اس گیر ہوئی کہ

جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْكُوفَةِ لَاحِقًا لِّمُؤْمِنِي الْأَنْصَارِ جَعَلْنَا بَيْنَهُمُ الْكُوفَةَ وَجَعَلْنَا
عَنْ كُلِّ زُجَاجَةٍ أَكْبَادًا ۖ إِنَّ يَلْقَآؤَهُمْ فِيهَا أَثَرًا ۖ وَكَذَلِكَ أَوَّلَتْ لَنَا كُفْرَهُمْ
جَسَدًا ۖ أَوَّلَتْ لَنَا كُفْرَهُمْ لِقَاءَ وَجْهِكَ الْكَافِرِينَ ۖ وَكَذَلِكَ
الْكَافِرِينَ الْإِسْلَامَ ۖ أَوَّلَتْ لَنَا كُفْرَهُمْ لِقَاءَ وَجْهِكَ الْكَافِرِينَ ۖ وَكَذَلِكَ
مُطْلَبٌ وَمُطْلَبٌ قَامَ مَقْدَرٌ ۖ إِنَّكَ جَاهِدُوكُمُ الْكَافِرِينَ ۖ وَكَذَلِكَ
جَاهِدُوكُمُ الْكَافِرِينَ ۖ

ہم جہاد صاحب امن شامہ وسلم ہیں، گوہر ہم اور مصعب وکی طبع ہیں اور ہر چند ہم
صالحین وعلہم دی کی شان میں گستاخ اور غلط طریقہ تخص ہیں۔ اور اگرچہ تکلیف و دشواری
میں مبتلا اور غم و غم کے شاکر ہیں۔ اور یہ امور کو بغیر سخت خوف و ناگہانی ہر سب
خداوند پاک ہیں۔

انجام پانچواں بندہ حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے جب یہ الفاظ تحریر فرمائے تھے تو ان کے
ماہیت خیال میں تھے کہ ان کو مصنف صاحب مرحوم اس مری کی کیا انجام ہوتا ہے۔ آپ کا مقصد تھا کہ
کی شان میں گستاخ کی انجام دہ سے گورنا تھا لیکن یہ عجیب بات ہے کہ حضرت نے اس کو جس
انجام دہ سے زور دیا تھا، اس کی شاستہ عملی نے وہی رد و جواب کو دیا اور وہ غیر منطقی
ترقی کر کے مرزا قادیانی کے عقیدے داخل ہو گیا۔ اس طرح اگرچہ جہاد اور اکبریت کی شان
میں گستاخی اور جذباتی کی پاداش میں دولت ایمان کھو چکا۔

خام امور قادیانی نے اس خمدول کی دولت ایمان تو ٹھ لی مگر اس کو جس طرح ذلیل کیا
وہ تھا شاہینہ خود قادیانی حیرت ہے۔ خام امور نے اس شخص کے فقر و سکنت کا اظہار کر کے اس
کے لئے نئے نئے کی خدمات جمع کرنے کا اشتہار دیا جو مرزا کے مجبور اشتہارات میں نہیں۔ پر
درج ہے جس کے تجویز میں باگوس افرو نے ایس روپے دو آنے کا وعدہ کیا، اور مرزا نے ہل
من مزید کے لئے دوبارہ اشتہار جاری کیا۔ حالانکہ مرزا خود "نہیں کاویں" کہلاتا تھا، وہ
چاہتا تو اپنی گرو سے چاہیں کچھ اس روپے بآسانی بھرا سکتا تھا، مگر قدرت کو مرزا قادیانی کے ہاتھ
محرمانہ مری کی ذلت و خفت کا اشتہار دلوانا منظور تھا۔ یہ تھا کہ حدیثی اور
صلوات امت کے خلاف مرزا سرائی کا انجام ہے

بس تجھ کو کہیں میری بیکافات باؤد گشتی ہر کہ در افتاد براقتاد

مصباح الاولہ

محمد احسن امروہی نے ۱۹۵۲ء میں اولہ کاملہ کا جواب لکھا تھا اس کا پورا نام ”مصباح الاولہ لدفع الادلۃ الاولیٰ“ رکھا تھا جس کا لفظی ترجمہ ہے ”ذیل دیلوں کو ہٹانے کے لئے دیلوں کا چراغ“، یہ نام ایک طرح کا معرہ ہے مصنف کی مراد پہلے اولہ سے اپنے دلائل ہیں۔ اور دوسرے اولہ سے اولہ کاملہ کے دلائل ہیں جس کی صفت اولہ لایا ہے یعنی وہ اپنی روشن دیلوں سے خیم کی ذیلیں دیلوں کی تردید کرنا چاہتا ہے۔ مگر اول تو نام کے دونوں

اجزاء میں کوئی ربط ہی نہیں دیلوں سے دیلوں کی تردید کے کوئی معنی ہی نہیں۔ ثانیاً اتنا لمبا نام کون لیا کرتا ہے لوگ صرف مصباح الاولہ کہیں گے اور جب کتاب اولہ کاملہ کے جواب میں لکھی جا رہی ہے تو لوگ اولہ سے اولہ کا ملکہ یعنی خیم کی دیلیں مراد لیں گے مصنف کی اپنی دیلیں کوئی بھی مراد نہ لے گا پس مصباح الاولہ کا مطلب ہوگا ”اولہ کاملہ کا چراغ“ یا فرق مقابل کی دیلیوں کی توضیح، ”وہو کما تریٰ مصباح الاولہ متوسط سائر کے ۱۵۶ صفحات میں ۱۲۹۵ھ میں دہلی کے مطبع فیض عام سے شائع ہوئی ہے جبکہ ذرائع کن جواب ایضاح الاولہ

مولانا عبدالرشید پٹا سلفی

مولانا عبدالرشید پٹا سلفی مشہور نوسلم، سلفی عالم ہیں۔ سابق نام انتہی علم والد کا نام گوئی مل تھا ۱۳۶۲ھ میں مالیر کوٹلمہ میں مشرف اسلام ہوئے اور ۱۳۶۹ھ میں اپنی مشہور کتاب تحفۃ الہند تحریر فرمائی جس میں ہندو مذہب کے راز ہائے نہفتہ بیان کئے، جو ہندو حضرات کے لئے وجہ شکایت بنے اور انھوں نے حکومت سے اس کتاب پر پابندی لگوائی ۱۳۸۱ھ میں آپ کی وفات ہوئی ہے۔ آپ بہت نیک، متبع سنت عالم تھے۔ نہایت انحراف میں آپ کے اچھے حالات کا تذکرہ ہے۔ آپ نے بھی سلفیت کے نام سے مصباح الاولہ پر تقریظ لکھی تھی اور صاحب مصباح کی بے ہودہ گوئی کو کلام ظرافت آمیز نام دیا تھا حضرت قدس سرہ نے ایضاح الاولہ میں جگہ جگہ مولانا کی اس نازیبا ہنوائی اور خرف کو ہیرا قرار دینے کا شکوہ کیا ہے۔

ایضاح الاولہ

یعنی اولہ کاملہ کی تشریح۔ یہی وہ کتاب ہے جو قارئین کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے، اور جس کا پس منظر سمجھانے کے لئے یہ طویل پیش لفظ لکھا جا رہا ہے جب اولہ کاملہ شائع ہوئی تو حضرت شیخ الہند منتظر تھے کہ غیر مقلد حضرات اس کے جواب میں لب کشائی کرتے ہیں یا سکوت اختیار کرتے ہیں۔ اور غیر مقلدین حضرات کے لئے اولہ کاملہ کی اشاعت نے، اگر گویم مشکل و اگر نہ گویم مشکل، کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ مولانا بٹالوی اپنے رسالہ ”اشاعت السنہ“ میں برابر جواب دہی کا وعدہ فرما رہے تھے، مگر چونکہ اولہ کاملہ کا جواب لکھنے سے پہلے اس کے

مندرجات کو سمجھنے کا دشوار گزار مرحلہ درپیش تھا، جو کسی طرح طے نہیں ہو پاتا تھا اس لئے مولانا بناوٹی صاحب کے تو تمام وعدے معشوق بے وفا کے وعدے ثابت ہو گئے۔ البتہ ایک ایسا شخص جو اب نویسی کے لئے تیار ہوا جو نئی فہمی اور نئی سنجی میں بکھڑا تھا اُس کے منصب پر فائز تھا اور اُس نے حدیث اور اکابر امت کی شان میں گستاخی اور ہرزہ سرائی میں روافض کا استاذ تھا۔ اس نے اولاً کلامہ کا جواب مصباح الاولہ کے نام سے تحریر کیا اور سرسبز آوردہ اہل حدیث حضرات نے اس پر تقریریں لکھیں۔

مصباح الاولہ کی اشاعت کے بعد بھی حضرت شیخ الہند نے جواب میں اس خیال سے توقف فرمایا کہ شاید وکیل اہل حدیث مولانا محمد حسین صاحب بھی حسب وعدہ کچھ لکھیں، تو دونوں کو کچھ اٹھایا لیکن کچھ عرصہ بعد مولانا محمد حسین صاحب نے اپنے پرچہ ”اشاعت السنۃ“ میں یہ اعلان کر کے جواب سے سبک دوشی حاصل کر لی کہ

”میں نے مصباح الاولہ مصنف مولوی محمد حسن کو بتا دیا دیکھا، واقعی کتاب لاجواب اور جواب باصواب ہے۔ اس بارے میں اب کسی کو قلم اٹھانے کی ضرورت نہیں، جملہ امور کا جواب محقق اور مفصل اس میں موجود ہے اور طالب حق کے لئے کافی دوائی ہے، ہمارا ارادہ بھی تحریر جواب کا مصمم تھا چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے تھے۔ مگر بعد مطالعہ مصباح الاولہ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا فضول ہے“

(دیباچہ ایضاح الاولہ)

اس اعلان کے بعد مزید انتظار فضول تھا۔ اس لئے حضرت قدس سرہ نے خدا کے نام سے جواب کے لئے قلم اٹھایا۔ مگر دورانِ تالیف بعض اہم واقعات پیش آئے جن کی بنا پر جواب تیار ہونے میں تعویق و تاخیر ہوئی۔ چلہ ہی دفعات لکھنے پلے تھے کہ سفر حج پیش آیا، واپسی کے بعد دو سال تک استاذ محترم حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نا تو تو ہی قدس سرہ کی علالت کا سلسلہ چلتا رہا۔ یہ پورا عرصہ حضرت شیخ الہند کا استاذ کی شبانہ روز تیمارداری میں گذر ا جی کہ حمادی الاولیٰ ۱۳۸۷ھ میں حضرت الاستاذ کا وصال ہو گیا اور عاشق کے دل کی دنیا لوٹ گئی۔ آرزوؤں اور تمناؤں کے آگینے چلنا چور ہو گئے اور تصنیف و تالیف کا سارا کام ٹھپ ہو گیا۔ دیباچہ میں اس واقعہ جانگز اور صدمہ علم افزا کا مفصل تذکرہ موجود ہے۔

بالآخر صاحب زادہ محترم حضرت مولانا حافظ محمد احمد صاحب ہتھم دارالعلوم دہلویہ کے حکم پر

۳۹۶ھ میں بقیہ ونعات کا جواب لکھ کر جمیل فرمائی۔ کتاب کا موضوع وہی مسائل عشر ہیں مگر مشائخ و سیوں علمی سہ ماہ سے تعرض کیا گیا ہے جن میں حضرت علی دینی نقابت اور علامہ ہدایت علی حجت و مہارت کے خوب خوب جوہر کھلے ہیں۔ حضرت مولانا سید میاں امفر حسین صاحب رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

”حضرت مولانا نے اس کتاب میں شرح معانی حدیث اور تفسیر جن احادیث اور تفویض اقوال المجتہدین باجمہر پیش ہیں اپنے خدا داد و تقویٰ الہیہ کا نمونہ دکھایا ہے۔ اور مختلف احکامات کے ضمن میں ایسے مضامین عالیہ پیش فرماتے ہیں کہ اذان متوسطہ کو ان کی جوا بھی نہیں آتی۔ اور آیات قرآنی اور احادیث نبویہ علی الشرطہ و سلم، بلکہ اقوال فقہاء و مجتہدین کی بھی اس خوبی سے شرح فرمائی ہے کہ بے ساختہ ان هذا اللہو الحق البصیر نہ جانے مثل چاہتا ہے اور قرأت فاتحہ اور نفاذ قصہ قاضی نکاح محرمات اور زیارت و تسبیح ایمان کی احکامات میں بے مثل تحقیقات کو دیکھ کر الہام میں شکر کا یقین ہو جاتا ہے۔ مولانا کے ساتھ درود و مہارت نہایت سلیس، تعریضات و اشارات، وہ بے شمار اور جامع اور فوری فارسی کے پُر مشاعرہ دہرا شمار اس بے مثل خزینہ علوم محمدیہ کو چار سو صفحات پر رقم کر کے ۳۹۶ھ میں مولانا نے فراغت پائی۔ اور اسی وقت طبع ہو کر مشہور خاطر علی علیہ السلام حضرت مولانا کے علوم و کمالات کے نئے اگر بالفرض دنیا میں کوئی بھی ثبوت ہو کر نہ بھی یادگار نہ ہوتی تو یہی کتاب کافی تھی۔ جزا اللہ تعالیٰ عنا وعنہ سنا سنا

(حیات طلیح الہند منظر)

المسلمون

ایضاح الادلہ پہلی مرتبہ ۳۹۶ھ میں بیروت میں طبع ہوا جس میں طبع ہوئی تھی جس کے ۳۹۶ھ صفحات ہیں۔ دوسری مرتبہ ۳۹۶ھ میں حضرت مولانا سید امفر حسین صاحب دیوبندی رحمہ اللہ (ولات ۳۹۶ھ وفات ۳۹۶ھ بمقام رائے برہات) کی تصحیح کے ساتھ طبع کا کامیابیہ بند سے شائع ہوئی تھی۔ اس کے صفحات بھی ۳۹۶ھ ہیں۔ اسی طبع کا فاروقی کتب خانہ لندن نے یکس شائع کیا ہے حضرت میاں صاحب نے اس میں کچھ اضافہ کیا ہے کہ

”تم نے کو بہت ہی محنت اور غور سے سمجھا کیا جس کا پڑھنا بھی اہل مطالعہ کی حرمت سے دشوار تھا۔ اور اجمود غرور کے جس جگہ مہارت و مطاب، نہم ناخص میں نہ آئے غور حضرت خائف مخلف سے استفادہ کر کے سمجھ گیا۔ اور جہاں تک ضعف بصر نے پہنچا

دی کہیں کوئی خود نہایت غور سے سمجھ گیا اور پائی کہ مصارفِ زائدہ مستعملِ علم سے صحیح
کرایا۔ مگر نہایت ہی افسوس ہے کہ روزِ پائی چند اجزاء ہی کا اتمام ہو و محنت ایک خاص
مہربان کے سپرد کر دیا تھا، ان کی نا مہربانی سے ایسے غراب ہوئے کہ تمام کتب کو کھو دیا۔

پھر تیسری بار کتب خانہ خیرہ امروہی دروازہ مراد آباد سے منسحب تمام و اضافہ تمام عربی مہارت
از حضرت الاستاذ علامہ سید فخر الدین احمد صاحب مراد آبادی شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند
(وفات ۱۳۱۷ھ) شائع ہوئی جس کے چار سو بار و صفحات ہیں پھر چھٹی مرتبہ
دیوبند کے کتب خانہ حبیبیہ نے شائع کی اور اب آخر میں پانچویں مرتبہ کراچی پاکستان بک ایج
ایم سید کینی نے حضرت مفتی احمد الرحمن صاحب مجتم جامعہ العلوم الاسلامیہ کراچی کے پیش نظر
کے ساتھ شائع کی ہے۔ مفتی صاحب کے اس پیش نظر سے ہم نے اپنے پیش نظر میں استفادہ

کیا ہے۔ **ہر طرف خاموشی!** ایضاح الاول شائع ہونے کے بعد ۲۱ سال تک حضرت مولانا سید
نذیر حسین صاحب محدث دہلوی بقیہ حیات رہے۔ ۳۹ سال تک وکیل اہل حدیث مولانا کریمین
صاحب لاہوری حیات رہے۔ ۱۱ سال تک مولانا عبد اللہ صاحب پائی صاحب تحفہ الہند زندہ
رہے مگر ہر طرف خاموشی چھائی رہی اور انصافِ اعلیٰ کی طرح اس کا بھی کوئی جواب نہ دے سکا۔
بلکہ صاحب مصباح کے ارتداد اور دیگر تجربات کے بعد مولانا کریمین صاحب بنامی نے اپنے
پرچہ اشاعتِ امت کی جلد ۱۰ شہداء ۱۰ صفحہ ۱ پر لکھا کہ

ہر کوشش برس کے تجربے سے کم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ مجتہد مطلق
اور مطلق تقلید کے تارک ہیں جانتے ہیں وہ آخر اسلام کو سلام کر دیتے ہیں، ان میں میں بھی
ہو جاتے ہیں اور بعض نا مذہب جو کسی دین و مذہب کے پابند نہیں رہتے، اور احکام
شریعت سے فسق و فساد کو اس آزاری کا اولیٰ قیہ ہے؟ (گو اس اختلافِ ائمہ صفا
از حضرت شیخ الحدیث مولانا محمود زکریا صاحب قدس سرہ)

مگر خود حضرت مولانا کریمین صاحب آخر تک مجتہد مطلق بنے رہے یا مطلق تقلید کے تارک
رہے کیونکہ وہ اپنے آپ کو بڑا ہی علم تصور فرماتے تھے جبکہ صورتِ حال یہ تھی کہ انھوں نے
ایک بار حضرت نافوئی قدس سرہ سے تنہائی میں متعدد مسائلِ خلافیہ پر گفتگو کی تو آخر میں جملہ
ان کی زبان سے یہ فقرہ نکلا کہ

”مجھے تعجب ہے کہ آپ جیسا شخص اور مقلد ہو (یعنی بایں زور علم و فراست و قوت استنباط تقلید کے کیا معنی؟)

حضرت نانوتوی قدس سرہ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ:

”اور مجھے تعجب ہے کہ آپ جیسا شخص اور غیر مقلد ہو (یعنی مدعی اجتہاد ہو) (سوانح قاضی عیسیٰ)
آیت میں تخریف کا شاخسانہ | ایضاح الادلہ کے تمام ایڈیشنوں میں بجز آخری ایڈیشن

کے، ایک آیت کریمہ کی طباعت میں افسوسناک غلطی ہو گئی تھی۔ بے لگام غیر مقلدین سے، کتاب کا جواب نہ بن سکا، تو اسی کو ہوتا بنا کر کھڑا کیا کہ مصنف نے قرآن کریم میں تخریف کی ہے، حالانکہ وہ

سبقت قلم قلمی یا سہو کتابت تھا۔ اس لئے دارالعلوم دیوبند کی مؤقر مجلس شوریٰ نے طے کیا کہ ایضاح الادلہ کو تصحیح کے ساتھ شائع کیا جائے۔ سچ ہے خدا شرف بر انگیز ذکیر خیرے دریاں مضمر

باشد! مخالفین کی یہی فتنہ انگیزی تصحیح کتاب کا داعیہ بن گئی۔ اور جو کچھ بن پڑا نذر قارئین ہے۔
خدا مت کتاب | سب سے پہلے تمام مطبوعہ نسخوں کا باہم مقابلہ کر کے ایک صحیح نسخہ تیار کیا گیا۔ کام

کے دوران اندازہ ہوا کہ پہلے ادلہ کاملہ کی تسہیل ضروری ہے، چنانچہ وہ پیش کی گئی۔ پھر ایضاح الادلہ پر کام شروع کیا گیا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) تمام مطبوعہ نسخوں کا باہم مقابلہ کر کے صحیح ترین نسخہ تیار کرنے کی امکانی سعی کی گئی ہے
 (۲) قدیم رسم الخط، جس میں کئی لفظ ملا کر لکھے جاتے تھے، یا اے جھول، یا اے معروف کی شکل

میں لکھی جاتی تھی، اور لمبی تانے مڑوؤ کی شکل میں لکھی جاتی تھی، اس کو عصر حاضر کے رسم الخط میں لکھا گیا ہے۔ اسی طرح عبارت کے ہیرا گراف علیحدہ کئے گئے ہیں

(۳) حرجوث کے شروع میں ایک مختصر نوٹ لکھا گیا ہے جس میں زیر بحث مسئلہ اور اس سلسلہ کی بنیادی باتیں عرض کی گئی ہیں تاکہ قارئین علی وجہ البصیرت کتاب کا مطالعہ کر سکیں۔

(۴) کتاب میں جو بھی حوالہ آیا ہے اس کو اصل مرجع سے ملا کر صحیح کیا گیا ہے اور فقید صفحہ و جلد حوالہ درج کیا گیا ہے۔

(۵) تمام عبارتوں کے ————— خواہ عربی ہوں یا فارسی، نظم ہوں یا نثر ————— ترجمے کئے گئے ہیں، مراد آباد کے ایڈیشن میں صرف عربی عبارتوں کے ترجمے تھے بلکہ اکثر جگہ صرف خلاصہ دیا گیا تھا ہم

نے ان تراجم سے استفادہ کیا ہے مگر ان کو بعینہ باقی نہیں رکھا۔
 (۶) مشکل الفاظ کے معانی لکھے گئے ہیں، طویل ابجاث کا خلاصہ دیا گیا ہے اور قسعی عبارتوں

کتاب بھی میں نے اولہ کاملہ کی طرح برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب پالن پوری سلمہ استاذ دارالعلوم دیوبند کے ساتھ مل کر تیار کی ہے، بلکہ الجھن کا سارا کام انھوں نے ہی انجام دیا ہے۔ کتاب کے مقابلہ میں وہ شریک رہے، پھر پوری کتاب کا دیدہ ریزی سے مسودہ تیار کیا اور محنت شاقہ برداشت کر کے حواشی مرتب کئے۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ خیراً فی الدارين، وصلى الله تعالى على النبي الكريم وعلى آله وصحبه اجمعين۔

سعيد احمد عفا الله عنه پالن پوری
خادم دارالعلوم دیوبند
۲۴ ربیع الاول ۱۴۱۵ھ





الْحَمْدُ لِلّٰهِ، نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنُؤْمِنُ بِهِ وَنُتَوَكَّلُ عَلَيْهِ، وَنَعُوذُ
بِاللّٰهِ مِنْ شَرِّهِ وَأَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللّٰهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يَضِلَّ
فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ
وَرَسُولُهُ، رَضِيتُ بِاللّٰهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَبِيًّا،
وَبِالْقُرْآنِ كِتَابًا، رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

(ترجمہ: ہرستانِ اللہ ہی کے لئے ہے، ہم اُس کی تعریف کرتے ہیں، اور اُس سے مدد
کے خواستگار ہیں، اور اُس سے مغفرت کی استدعا کرتے ہیں، اور اُس پر ایمان رکھتے ہیں، اور اُس
پر اعتماد کرتے ہیں، اور ہم اپنے نفس کی شرارتوں سے اور اپنی بد اعمالیوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ
جس کو ہدایت دیں اس کو کوئی گمراہ نہیں کر سکتا، اور جس کو ہدایت سے محروم کر دیں اس کو کوئی ہدایت
مآب نہیں کر سکتا، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی پرستش کے لائق نہیں ہے سوائے اللہ کے جو
تنہا ہے، اُن کا کوئی ساجھی نہیں ہے، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اُن
کے بندے اور اُن کے رسول ہیں، خوش ہوں میں اللہ تعالیٰ کے پروردگار ہونے پر، اسلام کے
مذہب ہونے پر، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے پر، اور قرآن کریم کے کتاب الہی ہونے پر،
اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دیجئے، اور ہمارے اُن بھائیوں کو (دعایا) جو ہم سے پہلے ایمان لائے
ہیں، اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے، اے ہمارے پروردگار!
آپ بڑے شفیق و رحیم ہیں)

کہ ایک طرف سب خفیان پنجاب و ہندوستان وغیرہ کے مقابلہ میں ان نثرانیوں پر آگے!
الحاصل اس قسم کی بے باکی و کبر و کڑواؤ و کڑواؤ بطور اختصار ہم نے جواب اشتہار لکھ کر طبع
کرادیا، اور سمجھتے تھے کہ کیا عجیب ہے کہ مشہور صاحب اب بھی سمجھ کر اس قسم کے امور سے احتراز کریں،
سو ایسا ہی ہوا یعنی مشہور صاحب چند دنوں تک تو اپنی بات بنانے کو اپنے پرچہ ”اشاعت النکتہ“
میں یہ وعدہ فرماتے گئے کہ ”ادلہ“ کا جواب اب چھپتا ہوں! مگر آخر کو کچھ سمجھ بوجھ کر خاموشی اختیار کی،
مگر بموجب نثر مشہور: ”نیل نہ کو دا، کو دی گون! مجتہد بے بدل و محقق بے مثل، منقذ بہ احسن
الناظرین، و موصوف بہ افضل المتکلمین مجتہد سید محمد احسن صاحب امر و ہوی کے نام سے بمقابلہ
”ادلہ کاملہ“ ایک رسالہ موسوم بہ ”مصابح الادلۃ لدفع الاذلتہ“ طبع ہوا، جس کے نام ہی
سے غیر مرلوط ہونے کے سوا ————— تہذیب مجتہدانہ چمکتی ہے۔

سبب خیر شاید بعض ناظرین کو یہ نام سن کر خٹجآن پیدا ہو کہ باوجودیکہ مجتہد صاحب نے برعکس
خود ”ادلہ کاملہ“ کا رد لکھا ہے، پھر اس کا نام ”مصابح الادلہ“ کس جسے تجویز کیا؟ مگر اس کی وجہ وجہ
جس کو کبھی ہود فحاش ذہل کو ملاحظہ کرے، ان شار اشار اس نام کا اس کتاب کی نسبت اسم
باسم ہونا مدلل ثابت ہو جائے گا۔

لے نثرانی (تو مجھے ہرگز نہ دیکھ سکے گا) خود ستانی، شیخی، ڈینگ ۱۲ء طوٹاؤ کڑھا: چار و ناچار، خواہ مخواہ مجبوراً! ۱۱
۱۲ء مثل ”نیل نہ کو دا، کو دی گون، یہ تماشا دیکھے کون؟“ وہاں بولتے ہیں جہاں کوئی امید کے خلاف کام کرے،
یا دخل در معقولات دے، یعنی جس کو کو دنا یا شکایت کرنا چاہئے قضاہ تو چپ رہا، اور جس کو شکایت نہ کرنا
چاہئے وہ اپنی شکایت کرنے لگا ۱۲ء بسا اوقات ایسے واقعات پیش آتے ہیں، جو بظاہر برے ہوتے
ہیں مگر ان میں خیر مضمر ہوتی ہے، مصباح الاول (شمع دلائل) چونکہ سبب بنی ”ایضاح الادلہ“ کے وجود
میں آنے کی، اور اس طرح ”ادلہ کاملہ“ کی خوب تشریح و توضیح ہو گئی، اس لئے اظہار حقانیت و عہد گئی
مضامین ادلہ کاملہ کی تردید میں لکھی گئی اس کتاب کو ”مصابح“، کہیے تو جیسے، یعنی صاحب مصباح نے اپنی
کتاب کا نام جو ”مصابح الاول“ رکھا ہے وہ تسمیۃ السبب باسم السبب کے قبیل سے ہے، اصل ”مصابح
الادلہ“ تو ”ایضاح الادلہ“ ہے مگر اس کا سبب چونکہ محمد احسن صاحب کی کتاب بنی اس لئے انھوں نے اس کا نام
”مصابح الادلہ“ رکھ دیا، اور لدفع الاذلتہ میں ادلتہ اولتہ سے ”مصابح الادلہ“ کے دلائل مراد لئے
جائیں تو بہتر ہے، جن کی ”ایضاح الادلہ“ میں خوب تردید کی گئی ہے ۱۳

وجہ تاخیر | سو یہ تصنیف لطیف طبع ہو کر جب ہم نکت پہنچی تو اس کو دیکھ کر اول تو یہ خیال آیا کہ بنام خدا جس طرح ہو سکے اس کا جواب لکھ دیا جائے مگر اس رسالہ کے دیکھنے کے بعد جب یہ امر محقق ہو گیا کہ اکثر مواقع میں حضرت مفتیؒ نے فہم و انصاف کی خوب ہی خبر لی ہے، اور ان حضرات سے امید قبول حق، خیال تمام ہے، ان کے مقابلہ میں قلم اُٹھانے سے ہرگز کچھ نفع نہ ہوگا، تو کالی طبع کو ایک دہر دجیہ ہاتھ آئی۔

تاخیر کی دوسری وجہ | ادھر یہ خیال رہا کہ شاید حضرت مشتہرؒ بھی اس کے جواب میں حسب وعدہ مذکور خاکہ فرمائی کریں، تو ان کا جواب لکھنا ہی پڑے گا، اسی ضمن میں ”مصباح“ کی نسبت بھی حسب موقع کچھ کچھ گزارش کر دی جائے گی، مگر کچھ عرصہ کے بعد مشتہرؒ صاحب نے کچھ سوچ سمجھ کر اپنے پرچہ میں چھاپ دیا کہ

”میں نے کتاب ”مصباح الادلۃ“ مفتی مولوی محمد احسن صاحب کو بتا دیا، واقعی کتاب لا جواب اور جواب باصواب ہے، اس بارے میں اب کسی کو قلم اٹھانے کی ضرورت نہیں، مجھ اور کا جواب محقق و مفصل اس میں موجود ہے، اور طالب حق کے لئے کافی ودانی ہے ہمارا ارادہ بھی تحریر جواب کا مقصود تھا، چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے ہیں، مگر بعد مطالعہ ”مصباح الادلۃ“ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا محض فضول ہے، اس لئے مناسب ہے کہ سب صاحب اس کتاب کی خریداری میں سعی و کوشش مبذول فرمائیں، اور اس کے مطالعہ سے تنفیض ہوں“

اس کو دیکھ کر معلوم ہوا کہ چونکہ مجتہد مولوی محمد حسین صاحب ”مصباح“ کو جواب شافی خیال فرماتے ہیں، اور اس کی مدح میں رطب اللسان ہیں تو اب ہرگز تحریر جواب ”ادلۃ کاملہ“ کی طرف توجہ نہ فرمائیں گے۔ علاوہ ازیں اور بعض حضرات مجتہدین پنجاب بھی تھریف ”مصباح“ میں حضرت مشتہرؒ کے ہم زبان تھے، سو اب ہم کو بھی بالقصد ”مصباح الادلۃ“ کا جواب لکھنا پڑا، اور جن اوقات میں مفتیؒ نے رطب لینی و حوائج ضروریہ سے کسی قدر فراغت میسر ہوئی تھی اس میں تحریر جواب کا قصد فرمایا۔

لے خیال تمام: کچھا خیال، وہ خیال جس کے پورا ہونے کی امید نہ ہو ۱۲ ۵ دہر دجیہ: بہتر دجہ، عمدہ دجہ ۱۲ ۵
۵ خامہ فرسائی کرنا: لکھنا ۱۲ ۵ بتا دیا: مکمل ۱۲ ۵ باصواب: درست، صحیح ۱۲ ۵ شکر بیکر: لکھنا
۵ مفتیؒ: پختہ، ۱۲ ۵ سعی و کوشش ۱۲ ۵ رطب اللسان: تروبان، بہت تعریف کرنے والے
لے کتب بینی: کتابیں دیکھنا ۱۲ ۵ حوائج ضروریہ: ضروری کام ۱۲

سفر حج سو فقط تین یا چار دفعات کا جواب لکھا تھا کہ اتنے میں اس صلیع کے مجمع علماء ربانیین
سے بیان دن، و جماعت صالحین نے حج کا عزم فرمایا، اور ان کی دیکھا بجالی بعض بعض ہم جیسوں نے
مجدد محکمہ کے لئے ہم رکابی اہل الشرا و گرد افشائی راہ بیت اللہ اختیار کی، اور برکت اٹھام
و سعادت مستبذہ کی زبانت سے مشرف ہو کر وطن کو واپس آئے۔

وقت حضرت نانوتوی قدس سرہ مگر تقدیر الہی سے اپنی شامیت اعمال نے یہ رنگ
بھیج دیا کہ حضرت محمد و آلہ العلماء، و مطاع الفضل، مصدق ارشاد "الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ"
خلیفہ انوار، و منجی اسرار، زینت افزائے شریعت و طریقت، سر حلقہ سالکین طریقہ اختیار سنت
تھے اسے خاص و عام، انشورج اخلاق و کمالات انبیاء علیہم السلام، ذریعہ ہدایت اہل اسلام
رستہ ویز مغفرت محمد، جامع البرکات، و قاسم الخیرات، زاہد عن دنیا، راغب فی اللہ، آیۃ من آیات
قدر سید ناموشدنا الحافظ الحاج مولانا مولوی محمد قاسم، دامت شمس ہدایتہ فی العالمہ
سختیہ، و لا زالت امطار بركاتہ علی رؤس المسترشدين مستفیضہ، بوقت مراجعت
سب سے مرض شدید ہوئے، اور بعد افاقہ، حالت ضعف و بقیہ مرض میں روئی افزائے وطن ہوئے،
مردہ ستمال مرض کی نوبت نہ آئی، اور دو برس سے کچھ زائد عرصے ملک مرض شرف و ضیق و ذات
عجب و غیرہ کی تکالیف گونا گوں اٹھائیں، ہر چند اطباء و محققین نے اپنی اپنی تدبیریں، اعلیٰ درجہ

سے صلیع یعنی صلیع سہارن پور (پوٹی) لے مشہور ہے کہ عیب دار چیز کو نظر بند نہیں لگتی، اور عہدہ اور ذریعہ بصورت
چیز و تکرار جاتی ہے، پس بروں کی جماعت میں بروں کی شمولیت ایک طرح کا عیب بن جائے گی، اس لئے
و جماعت نظر بند ہے مفور ہے گی ۱۷ لے علماء کے محمد و فضل کے سردار، حدیث "الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ" و علماء
نبی کے وارث ہیں) کو سچا ثابت کرنے والے، انوار کے طلوع ہونے کی جگہ، رازوں کا سرچشمہ، شریعت و طریقت کو زینت
بخشنے والے، احیاء سنت کے راستہ پر چلنے والوں کے سردار، خاص و عام یعنی سب کے پیشوا، انبیاء کرام علیہم السلام کے
خلاق و کمالات کا نمونہ، مسلمانوں کے لئے ہدایت کا ذریعہ، متعلقین کی مغفرت کی سند، برکتوں کا سنگم، بھلائیوں
بخشنے والے، دنیا سے کنارہ کش، اللہ کی طرف رغبت کرنے والے، اللہ کی نشانیوں میں سے ایک بڑی نشانی،
جہرے سردار، اور ہمارے راہ نما حافظ حاجی مولانا مولوی محمد قاسم صاحب، اُن کی رہنمائی کا سورج جہاں میں نہایت
چمک رہے، اور ان کی برکتوں کی بارشیں ہمیشہ مریدوں کے سر پر برستی رہیں ۱۲ لے استیصال: جڑ سے ختم ہونا
۱۵ سُرْفہ: کھانسی: تنگی: دشواری: ضیق النفس: سانس کا روک — ذات الجنب: پسلی کا درد ۱۲

کی سعی کی، لیکن ارادہ حق تعالیٰ سب پر غالب ہے، شیعہ بکلی میسر نہ ہوئی، حتیٰ کہ ماہِ مجاہدِ الاولیٰ ۱۲۹۶ ہجری میں سفرِ آخرت پیش آیا، اور حضرت مولانا نے وارِ فنا سے وارِ بقا کی طرف، اور عالمِ کثرت سے عالمِ وحدت کی طرف رحلت فرمائی، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ، بِحُکْمِہُمْ مَّایَشَاءُ وَ یَقَعُ مَا یُرِیدُ (بے شک ہم اللہ تعالیٰ کی ملک میں ہیں اور بے شک ہم ان کی طرف لوٹنے والے ہیں، وہ فیصلہ فرماتے ہیں جو چاہتے ہیں اور کرتے ہیں جو ارادہ فرماتے ہیں)

صدقہ وفات | جب یہ واقعہ جائل گُزا، وصدقہ غم فرا، جو کہ عامِ اہلِ اسلام کے حق میں موجبِ حسرت، اور بالخصوص متوسلین اور خدام کے لئے نمونہ فزعِ اکبر ہے پیش آیا، تو بوجہ کثرتِ حیرانی و پریشانی، مشغولہ کُتبِ مینی کچھ عرصے تک یک لخت چھوٹ گیا، بلکہ درس و تدریس کے نام سے نفرت اور کتاب کے خیال سے وحشت ہوتی تھی، یہ بھی یاد نہیں کہ عرصہ دراز تک تحریر نہ کر سکا، یا اس کے ناقص رہ جانے، اور اس کی تکمیل کا خیال بھی گذرا ہو، بلکہ اُوراقِ پریشانِ نامتام بیکسہ پڑے رہے، بقول شخصے شعر

توڑ بیٹھے ہم جام و سبو پھر ہم کو کیا آسمان سے بادۂ گُلفام گر برساکرے
اور تخریرِ مستطور کے پورا کرنے کا شتو شتو کوس بھی خیال نہ تھا، بلکہ عرصہ دراز تک دیکھنے کی بھی کبھی نوبت نہ آئی۔

تکمیل کتاب | اسی طرح جب ایک عرصہ گذر گیا تو مجددِ زادہ عالم، مطاع و مکرم، جناب بولوی افندہ احمد صاحب زادہ ۱۴۰۵ھ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّ عَلٰی فَضْلِہٖ خَلَّفَ الْبَصَدَقُ حضرت

لہ دارِ فنا: دنیا — دارِ بقا: آخرت — عالمِ کثرت: دنیا، ماسویٰ اللہ — عالمِ وحدت: ذاتِ باری تعالیٰ اپنی دنیا سے کوچ فرمایا اور اصلِ حق ہوئے ۱۲ لہ ماں گُزا: جان کو گھسانے والا، لہ غم فرمانے والا، لہ غم بڑھانے والا، لہ فزعِ اکبر: بڑی گھبراہٹ جو قیامت کے دن پیش آئے گی ۱۵ جام: پیالہ، پیتا نہ — سبو: گھڑا، شکار — بادہ: شراب — گُلفام: پھول جیسے رنگ والی لہ حافظ محمد احمد صاحبِ قدس سرہ (ولادت ۱۳۰۵ھ وفات ۱۳۸۴ھ)

حضرت نانوتوی قدس سرہ کے فرزندِ رشید تھے۔ شیخ العلوم کلاؤنٹی، مہاراشٹری مراد آباد اور دارالعلوم دیوبند میں تعلیم پائی ۱۳۳۵ھ میں مدرس دارالعلوم دیوبند ہوئے ۱۳۵۷ھ میں مہتمم دارالعلوم دیوبند مقرر ہوئے ۱۳۸۴ھ سے ۱۳۸۷ھ تک حکومتِ آصفیہ حیدرآباد کے مفتی اعظم رہے۔ نظام حیدرآباد کو دارالعلوم میں لانے کے لئے تشریف لے گئے تھے کہ نظام آباد اسٹیشن پر وفات پائی (اور حیدرآباد کے قبرستان خطہ صافین میں مدفون ہوئے۔ ۴۵ سال دارالعلوم دیوبند کی خدمات انجام دیں۔ ابتدائی دس سال تعلیم تدریس میں گذرے اور ۳۵ سال اہتمام کے فرائض انجام دئے — آپ حضرت شیخ الہند قدس سرہ کے شاگرد تھے۔ حضرت استاد بونے کے باوجود عاقل صاحبِ کسب استاذِ زلزلہ ہونے کی حیثیت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے (تاریخ دارالعلوم ۲۲۸-۳۳۲ ج دوم)

ہے، اُسی سے ان کی تہذیب ظاہر ہوتی ہے، سو ہمارے خیال میں بھی بعض نام اسی قسم کے آئے، مگر آخر کو یہی عقل نے کہا کہ یہ سب باتیں فضول ہیں، اپنے کام سے کام رکھنا چاہیے، اور چونکہ مجتہد صاحب باوجود دعویٰ اجتہاد، مطلب عبارتِ ادلہ، اکثر مواقع میں نہیں سمجھے، اور اس نے ہم کو عبارتِ ادلہ کی تشریح و توضیح کرنی پڑی، تو اب مناسب یہ ہوا کہ اس کا نام ”ایضاح الادلہ“ رکھا جائے۔

فقہا کی فضیلت اور ان کا بدرِ اولیٰ محترّم ہونا | عرض ثانی یہ ہے کہ مجتہد صاحب نے اپنی شروع کتاب میں علمِ حدیث کی تعریف اور علمائے محترّمین کی توصیف بیان فرمائی ہے، اور بعض علماء کے اشعار اس بارے میں نقل کئے ہیں، سو ایسا کون مسلمان ہوگا کہ احادیثِ نبوی کے اصل العلوم اور منبع العلوم ہونے میں متنازع ہو؟ احادیثِ نبوی بے شک جمیع علومِ فقہ و کلام و تفسیر وغیرہ کی اصل ہیں، مگر اکثر حضراتِ زمانہ حال علمِ حدیث کے یہی معنی سمجھتے ہیں کہ جس میں اسمائے روایات و صحت و یقین وغیرہ امور متعلقہ الفاظِ حدیث سے بحث کی جائے، پس، اور حدیثِ حدیث امور مذکورہ ہی میں سہی و تحقیق کرنے کو خیال کرتے ہیں، حالانکہ اس امر کا خلافِ عقل و نقل ہونا اسی سے ظاہر ہے کہ احادیثِ متعددہ سے یہ امر ثابت ہے کہ مقصودِ اصلی احادیثِ نبوی سے تَفَقُّہ مسائل و احکام ہے، الفاظِ بذاتہ مقصود نہیں، بلکہ موقوف علیہ امر مقصود کے ہیں، دیکھتے حدیث میں وارد ہے

نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَبَلَّغَهَا.
فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ عَيْزٍ قَوْبِيٍّ، وَ
رُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ
وَمِنْهُ ه

(ترجمہ) کہیں اللہ تعالیٰ اس شخص کو جس نے میری بات سنی، پھر اس کو دوسروں تک پہنچایا، پس بہت سے فقہ کے حامل فقیہ نہیں ہوتے یعنی وہ شخص کو جانے ہیں گمراہ مضمون کی تہ کو نہیں پہنچ سکتے اور بہت سے فقہ کے حامل اس شخص کو ایسے لوگوں تک پہنچاتے ہیں جو ان سے زیادہ مضمون کی تہ تک پہنچنے والے ہوتے ہیں)

لے مُتَابِل: تامل کرنے والا، سوچنے والا ۱۱ اسمائے روایات کے نام اور ان کے حالات، یقیناً: خرابی، عیب و صحت و یقین: جرح و تعدیل ۱۲ اسمائے روایات احمدی السنہ ۱۱۱۱ و الترمذی ص ۱۱۱۱ و ابوداؤد ۱۱۱۱ کتاب العلم، باب فی فضل نشر العلم و ابن ماجہ ۱۱۱۱، باب من بلغ علماً و اللفظ لہ عن یزید ثابت، و الشافعی فی مسندہ و ابی یوسف فی النسخ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ کما فی المشکوۃ ۱۱۱۱ کتاب العلم الفصل الثانی ۱۱

اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ حضور اعلیٰ نقل امارت سے قبل مسائل ہے، اور
ساتھی یہی ثابت ہو گیا کہ تفسیر حفظ الفاظ حدیث کا نام نہیں، اور حفظ الفاظ کو حفظ لازم
بلکہ وہ ایک مرتبہ مال ہے کہ حفظ الفاظ کو حافظہ معنی الفاظ حدیث کے بعد حاصل ہوتا ہے، اور اسی
میں حضور کی وجہ سے تخلیج امارت کا ارشاد فرمایا، تو اب ظاہر ہے کہ جن علماء کو مرتبہ تفسیر کی تکمیل
میں تھا وہ انہیں نہ صرف حدیث و علوم حدیث ہوں گے، اور تفسیر فی الدین میں جس کسی کا قدم
بڑھا ہو گا، اسی قدر وہ اوروں سے اہل اور اشرف ہو گا، اسی وجہ سے یہ ارشاد ہوا

مَنْ لَمْ يَلِدْهُ اللَّهُ يَبْخُشْهُ اللَّهُ تَعَالَى (۱)

اور تعالیٰ میں شخص کے ساتھ جہان کا اور رکھتے

نہیں، اس کو دین کا ہم مٹا فرماتے ہیں

کمال عظیم حدیث ہے جس کو حفظ الفاظ حدیث کی تحقیق کر لی، اور مرتبہ الفاظ ظاہری سمجھا،

وہ ارشاد ربّ تعالیٰ قبولِ فہم و فہم کی کیا ضرورت تھی؟ حفظ الفاظ و مرتبہ الفاظ تو ہر ایک

صحابی کو عیناً حاصل تھا اس سے زیادہ کوئی کیا مان سکتا ہے؟ حفظ الفاظ کو یہ مال ہے کہ جہاں

واسطہ الفاظ حدیث میں کو پہنچے تھے، اور پہلے جب ان کو حفظ الفاظ تفسیر ہو چکا تھا کس شخص کی

نوبت آئی، اور ان کے واسطے سے یہ دولت اور ان کو نصیب ہوئی۔ بآل، اور مرتبہ الفاظ

سورہ اہل زبان تھے، کوئی غیر زبان کا آدمی صرف و نحو و اب و حوالی میں قدر چاہے یا کرے، مگر

جہاں زبان پھر اہل زبان ہی ہوتے ہیں، اگر تفسیر معانی حدیث، حفظ الفاظ و ترجمہ ہی میں خسر قاتل

پھر حضرات صحابہ کے دیر و آپ کا ارشاد مذکور فرمانا کس وجہ سے تھا؟

بالجملہ حفظ الفاظ حدیث و ترجمہ و ان الفاظ حدیث کو تفسیر مطالب لازم نہیں، ہاں تفسیر معانی

بدون حفظ الفاظ و ترجمہ نہیں ہو سکتا، تو اب نتیجہ وہی ہو گا کہ جو پہلے الفاظ حدیث میں منسلک،

اور ان کو لے کر تفسیر معانی تک پہنچا کرے، ہاں حفاظت الفاظ حدیث، و تحقیق مسند و جہاں و جہاں و جہاں

الفاظ کو تفسیر معانی ضروری نہیں، تو اب عیناً تحقیق الفاظ حدیث کو خدام حدیث کہا جائے گا، تو

مشائخ اہل معانی حدیث کو بالذاتی خدام حدیث کہنا پڑے گا، ان کو "حفاظت حدیث" کہنا مناسب

ہو گا، تو ان کو "خادم حدیث" کہنا کافی ہو گا۔

۱۔ حفظ حدیث، مشکوٰۃ ص ۱۷۱ یعنی مذکورہ دونوں حدیثوں میں صمدی کہہ رہی ہے کہ جو خدام حدیث کہہ کر اور تفسیر

میں کرنے کی تفسیر ہی کی ہے، اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اصل عبارت یہ ہے کہ وہی تفسیر ہی ہے

مجتہدین کرام اور علم حدیث | اس تقریر سے بشرط انصاف ہر کوئی یقین کرے گا کہ خدمت معانی حدیث میں ائمہ مجتہدین، بالخصوص ائمہ اربعہ، سب میں بڑے ہوئے ہیں، اور اس نعمتِ محفلی سے جیسا ان کو حصہ عنایت ہوا ہے، ایسا ان کو بیشتر نہیں ہوا کہ جو معانی فہمی حدیث میں ان سے کم تھے، دیکھئے! یہ حضرات اربعہ احادیث نبویہ و آیات قرآنی سے بذریعہ تفقہ خدا داد کے وہ اصول و جزئیات مستنبط کر کے لوگوں کو عنایت کر گئے کہ قیامت تک جمیع امت کے کام آئیں، اور اتباع سنت سے دائیں بائیں نہ ہونے دیں، تو جیسا امام بخاری و مسلم وغیرہ ائمہ حدیث الفاظ حدیث کی کمائی بتی تحقیق و تفتیش کر کے ان کو محفوظ فرما گئے ہیں، اور اس کے خلاف اب کسی کا قول معتبر نہیں، اسی طرح پر حضرات ائمہ مجتہدین کوششِ مبلغ فرما کر معانی و احکام حدیث کو مستنبط کر گئے ہیں، اس کے خلاف بھی اب اگر کوئی اپنے اجتہادِ نار سے کچھ لب کشائی کرے تو ہرگز قابل قبول اہل نظر نہ ہوگا۔

نصوص فہمی میں اختلاف | بالجملة جملہ فقہاء و مجتہدین رحمہم اللہ عمل علی احکام انصوص ہی کو مقصودِ اصلی فرماتے ہیں، اور اس کے خلاف کو ممنوع و ناجائز باقی ہر کوئی اپنے اپنے فہم کے موافق بذریعہ قرآن، تخصیص و تفسیر و تاویل کرتا ہے، اور تبدیل و نسخ کو ثابت سمجھتا ہے، جو حضرات عمل علی ظاہر الحدیث کے مدعی ہیں ان کو بھی قرآن موجودہ کی وجہ سے بکثرت تاویل و تخصیص وغیرہ کی ضرورت پڑی ہے، مکما ھو ظاہر، البتہ بوقت تعارض اولہ ہر کوئی اپنے فہم کے مطابق کسی کو راجح، کسی کو مرجوح کہتا ہے، خود مجتہد محمد حسن صاحب نے بوجہ ارشاد "لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِمَعَانِيَةِ الْكِتَابِ" نص قرآنی و روایات حدیث کی تاویل و تخصیص کی ہے، اور "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ جَعَلْنَا شَيْءًا" کی وجہ سے احادیث متعددہ صحیحین وہ قیاسی تیر چلائے ہیں، اور جملہ روایات کی تخصیص و تاویل محض اپنی رائے نار سے بیان فرمائی ہے کہ خدا کی پناہ! جن کو اہل رائے کہتے تھے اُن سے بھی بڑھ گئے، کما سیاقی مفسدہ! ہاں زبان کے آگے دیوار نہیں، پہاڑ نہیں، بے سوچے سمجھے دل خوش کرنے کو چوچا ہو دعویٰ کر لو، کون مانع ہے؟ مگر ان شاء اللہ دفعات آئندہ میں ناظرین بالانصاف کو واضح ہو جائے گا کہ مولوی محمد احسن صاحب کو باوجود دعویٰ عمل بظاہر الحدیث ایسی تاویلات و ریکیہ بعیدہ احادیث میں کرنے کی نوبت آتی ہے کہ جن کو غیر اہل ظاہر بھی قبول نہ کریں۔ بلکہ بعض مواقع میں تو احادیث ثویٰیہ کے مقابلہ میں احادیث ضعیفہ کی ہی پناہ لینی پڑی ہے۔

خیال خام | اور مجتہد صاحب کا شد و مد کے ساتھ یہ فرمانا کہ:

”اولہ کاظمین سوال پر سوال کرنا، اور جواب تحقیقی نہ دینا خلاف ذائب مناظرہ ہے“

خیال خام ہے، اگر بمقابلہ سوال، کوئی شخص ایسا سوال پیش کرے، جو محض سوالِ اول سے جنبی ہو تو اس کو چاہئے سو کہئے، مگر کوئی پوچھے کہ جناب مجتہد صاحب! یہ تو فرمائیے اگر سوال سبب ناتمام ہو، اور سوال مذکورہ کا مفتی ہی درست نہ ہو، اور کوئی بے چارہ اُن سے اس امر کا طالب ہو کہ اپنے مبنائے سوال کو پہلے ثابت کر لیجئے، یا مثلاً یہ کہے کہ آپ کا ہم سے فلاں مسئلہ میں طلب اثبات ہی کرنا غلط ہے، آپ مدعی ہیں، آپ کو اپنا اثبات مدعی کرنا چاہئے، اس کے بعد کسی سے طالب تصدیق و تکذیب ہو جائے، تو فرمائیے اس طلب میں اس کا کیا قصور ہے؟ اور انصاف سے اس طلب میں کیا بات بے جا ہے؟ جو آپ کو اس قدر غیض و غضب

پہنچا ہے!

جو گفتی! | اس کے سوا جو مجتہد صاحب نے دیباچہ کتاب میں تحریر فرمایا ہے، محض طعن و تشنیع و تحلیل و تفسیق ہے، سو اس قسم کی باتوں کا جواب ہماری طرف سے آپ کا جی خوش کرنے کو تو یہی ہے **ع** **بدر گفتی** و **خورسندم**، عفاك الله! بگو گفتی!

باقی ہماری تسکین و دل خوش کرنے کے لئے بہت سی آیات و احادیث موجود ہیں، فسوس وہ آیات و احادیث کہ جو ہم کو اس قسم کے مژغرفات کے جواب ٹرکی بہ ٹرکی سے روکتی ہیں، مجتہد صاحب کو ان امور کے بادی ہونے سے بھی مانع نہیں آئیں، اور بوجہ محزون **ع** مٹی تراود چہ کنم آنچہ در آؤند دل است، ہمارے مجتہد صاحب! مجاہد مومنین کی شان میں آیات تکفیر و تظلیل بڑے فخر کے ساتھ لکھنے کو تیار ہو جاتے ہیں، ورنہ ہر اس کو مجتہد صاحب اور اُن کے ہم مشرب ظرافت و فصاحت خیال فرماتے ہیں!

لے ترجمہ: مجھ کو برا کہا تو نے، اور خوش ہوں میں، اچھی بات کہی تو نے اللہ تجھے معاف فرمائیں۔ دوسرا مصرع یہ ہے۔ **۱۔** جواب تلخ می زبید لب لعل شکر خارا، ذکر و ادب جواب زیب

دیتا ہے شکر جاتے ہوئے معشوق کے ہونٹ کو) **لے مژغرفات:** واهیات بایں، بناوئی بایں ۱۲

لے بادی: ابتدا کرنے والا حدیث شریف میں البادی اظلم فرمایا گیا ہے ۱۲ **لے تراویدن:** چمکانا۔ آؤند دروزن کند

مترجم: ہاں ترجمہ، جو کچھ دل کے برتن میں ہو تسکے، ہیکسہ ہی جاتا ہے، کیا کیا جائے! — **۱۲** اَللّٰہُ اَکْبَرُ شَمَّ پھما فرما ۱۲

اگر خوف خداوندی و شرم خلاق دامن گیر نہ ہوتی تو ہم بھی مثل مجتہد صاحب کے داخل اہل ظرافت ہو جاتے، بالجملہ حضرت مجتہد صاحب کے کلمات ظرافت آمیز سے قطع نظر کر کے بنام خدا مطلب اصلی شروع کرتا ہوں، اور اہل انصاف سے پریشانی تقریر و زلت قلم وغیرہ سے کہ جس سے بچنا آدمی سے مشکل ہے، بالخصوص ہم جیسوں کو، معافی چاہتا ہوں۔ سُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَعْلَمُ بِمَا عَمَلْنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۱۷



①

رفع یدین کا مسئلہ

مدعی کون، مدعی علیہ کون؟ — دوام و وجوب کا دعویٰ نہیں تو سوال فصول ہے — سنیت و استحباب بھی تو دعویٰ ہے — حدیث ابن عمر دوام رفع یدین میں نص نہیں — نزاع ثبوت رفع میں نہیں، بقا میں ہے (اہم بحث) — نسخ نہیں، ترجیح — مثال سے توضیح — تعارض نہیں جو ثبوت نسخ ضروری ہو — نسخ کسی بھی وقت ہو سکتا ہے — نسخ پر دال روایتیں موجود ہیں — امام اعظم اور امام اوزاعی کا مناظرہ جعلی قصہ نہیں ہے — ایک اور روایت مؤید مدعا — بین السجدین رفع کے لئے نسخ کون ہے (ایک الزام) — فہم صحابی — بہرہ اپنی ہی کہتا ہے!

①

رفع یدین کا مسئلہ

”تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین بالاتفاق سنت ہے، اور رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین مسنون ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ مسنون نہیں کہتے، اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ مسنون کہتے ہیں۔ اصحاب طواہر کا بھی یہی خیال ہے، چنانچہ غیر مقلد عالم مولوی محمد حسین صاحب لاہوری نے اشتہار شائع کیا تھا کہ ”و اولاً: رفع یدین نہ کرنا اُن حضرات کا بوقت رکوع جانے، اور رکوع سے سر اٹھانے کے“

حضرت قدس سرہ نے جواب میں ”اولہ کاملہ میں تحریر فرمایا کہ:-
”چونکہ رفع یدین کو سنت آپ مانتے ہیں — اُخاف تو رفع یدین کی سنت کا انکار کرتے ہیں — اس لئے آپ مدعی ہیں، اور مدعی کے ذمہ دعوے کو مدلل کرنا ہوتا ہے، لہذا آپ کسی حدیث سے رفع یدین کا دوام واستمرار ثابت کیجئے یا کم از کم رفع یدین کے آخری عمل ہونے کی کوئی دلیل پیش کیجئے، کیونکہ ان دو باتوں میں کسی ایک کے بغیر مدعا ثابت نہیں ہو سکتا،“

حضرت قدس سرہ کا یہ الٹا دارِ ایسا سخت تھا کہ اصحاب طواہر ٹپکلا اٹھے، کیونکہ وہ ایسی نص قیامت تک پیش نہیں کر سکتے، اس لئے اُن کا وکیل پہلو تپی کرتے ہوئے ”مصباح الادلّہ“ میں لکھتا ہے کہ:-

دفعہ اول

قولہ: ہم نے آپ سے رفع یدین نہ کرنے کی حدیث صحیح، مستفق علیہ مانگی ہے، جو دربارہ عدم رفع یدین نصوص مرتبہ بھی ہو، جس کے تم مدعی ہو، اور مدعی پر بموجب حکیم دانت علیہ مناظرہ کے ضرور ہے کہ اپنے دعوے کو دلیل سے ثابت کرے، چنانچہ اس بات کو طلبائے مبتدیان مدرسہ دیوبند بھی جانتے ہوں گے، انتہی (مصباح الاولہ ص ۵)

مَدْعٰی کون مَدْعٰی علیہ کون؟ | اَقُولُ: وہ شخصین! افسوس تو یہی ہے کہ آپ کو اب تک یہ بھی معلوم نہیں کہ مدعی کون ہے اور مدعا علیہ کون؟ آپ اپنے مدعا علیہ اور ہمارے مدعی ہونے کے مدعی ہیں، مگر مثل اور دعووں کے یہ دعویٰ بھی آپ کا بالکل معکوس ہے، اور آپ کے مُسَلِّمات کے خلاف، چنانچہ آپ خود سندیں یہ عبارت پیش کرتے ہیں اَلْمَدْعٰی مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِثَبَاتِ الْحُكْمِ (مدعی وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو پیش کرے دلیل سے الخبریٰ بالدلیل (رضیہ ص ۱۷) کسی حکم جبری کو ثابت کرنے کے لئے)

باوجود اس کے پھر آپ ہم سے رفع یدین نہ کرنے کی حدیث صحیح مستفق علیہ مانگتے ہیں، شاید اب تک اثبات و نفی کے معنی خیال مبارک میں نہیں آئے، مگر ملاحظہ فرمائیے کہ مُثَبِّتِ رَفْعِ یدین تو آپ ہیں، اور مُنْكَرِ ثُبُوتِ مُثَبِّتِ رَفْعِ یدین سے دلیل طلب کی جاتی ہے، اور کوئی بے چارہ غلطی پر مُثَبِّتِہ کرے، تو لعن و لعن بے جا کرنے کو موجود، ش! باش! رع! ایں کاراز تو آید، و مرداں چیں کنند!

اب ذرا انصاف فرمائیے کہ حیلہ و دوالہ کر کے کون بھیجا چڑھاتا ہے؟ اور مناظرہ سے اعراض کر کے کون مجاہدوں و مکار برہنہ ہے؟ ایک عرض ہماری بھی غور سے سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ اول آپ سوال سائل یعنی اپنے مُثَبِّتِہ اور پیشوا جناب مولوی محمد حسین صاحب کو دیکھ لیا کریں، اس کے بعد جو ہم نے اس

لے وَاَب: آداب، طور و طریق، لے میں کہتا ہوں، اور اللہ تعالیٰ ہی سے ہم مدد طلب کرتے ہیں ۱۲ لے مَعْکُوس: اُٹا، اودھا لے مُرْتَبَا جرا: تعجب کی بات ۱۵ ایسا کام آپ ہی کر سکتے ہیں اور ہمارا ایسا ہی کیا کرتے ہیں ۱۶ لے مُجَادِل (اسم فاعل) لڑنے والا، لڑنے والا، لڑنے والا ۱۷ لے مُکَابِر (اسم فاعل) کے لڑنے والے ہیں اور علم مناظرہ کی اصطلاحات ہیں، اگر بحث سے فطین کا مقصود حق کی تلاش ہو تو وہ مناظرہ ہے، اور اگر صرف اپنی حیت اور مقابل کی شکست مقصود ہو تو اس کو مجاہدہ اور مُکَابِرہ کہتے ہیں ۱۲

کھتب بیان کیا ہے اس کو بغور ملاحظہ کر لیا کریں، کہ منشأً جواب کیا ہے؟ اس کے بعد اپنی تحقیق کو فرمایا کیجئے، ورنہ یوں ہی بے پتے اپنے دل میں ایک خیال جاکر اس پر اعتراض کرنا اہل عقل سے بہت بعید ہے، فضلاً عن ائحس المناظرین و افضل المتکلمین، اور اگر بوجہ تعصب ہماری عبارت کو دیکھا بھی ناگوار ہے، تو قبلہ ارشاد کے کلام کو تو ذہن نشین کر لیا کیجئے، سو قطع نظر حارے جواب کے آپ اگر فقط سوالیہ مسائل کو ہی غور سے دیکھتے تو اس کا بے موقع ہونا آپ کو ظاہر ہو جاتا۔

حضرت سائل ہم سے رفع یدین نہ کرنے کی دلیل طلب کرتے ہیں، بروئے انصاف تو ہم کو تنہا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ آپ ٹھنٹ ہیں، دلیل اثبات پیش کیجئے، پھر ہم سے جواب لیجئے، مگر ہم نے استحضاراً اس کا جواب بھی پیش کر دیا تھا جس کو وہ اثبات مدعا کے لئے پیش کرتے، اور اپنے اس رسالہ میں کہا ہے چنانچہ عنقریب یہ عقدہ کھلا چاہتا ہے، مگر اس پر بھی آپ ہم کو مدعی بنائیں تو یہ آپ کی خوش فہمی ہے۔

قولہ: اور ہم تو دوام اور دو چوب رفع یدین کے مدعی نہیں، جو تم ہم سے اُلٹی طلبہ لیل کرتے ہو۔

دوام و دو چوب کا دعویٰ نہیں | اقول: آپ کا شاید یہ مطلب نہ ہو، مگر مولوی محمد حسین صاحب تو سوال فضول ہے

وہ دوام رفع یدین کے، جس کا مفاد ایجابِ نفی ہے، مدعی نہیں، تو پھر ہم سے فعلِ عدم رفع کا جس کا نہ ترجمہ: چہ جائے کہ مناظرہ کرنے والوں کی بہترین شخصیت، اور علم کلام کے ماہرین کی برتر ذات ایسا کہے۔

مصباح الاولہ کے مسائل پر مصنف محمد احسن امر دہلوی کے لئے یہی القاب چھپے ہوئے ہیں، اس وجہ سے حضرت قدس سرہ بھی وہی القاب استعمال فرماتے ہیں ۱۱۔ لے معنی ثبوت رفع یدین کی دلیل (حدیث ابن عمر وغیرہ) کا جواب مشککی

۱۰۔ اور کلام، میں دے دیا تھا ۱۱۔ لے معنی اپنے رفع یدین کے ثبوت کے لئے اپنے رسالہ میں اُسی حدیث ابن عمر کو پیش کیا ہے جس کا جواب ہم پہلے ہی دے چکے ہیں جیسا کہ عنقریب یہ گرہ کھل جائے گی ۱۱۔ لے ایجاب کی نام ہے ہر فرد کے

لئے کوئی حکم ثابت کرنے کا جیسے ہر انسان جائدار ہے اور سلب جزیئی نام ہے بعض افراد کے کسی حکم کی نفی کرنے کا جیسے بعض جائدار انسان نہیں ہیں۔ اور وجہ کلیہ کی نقیض سلبہ جزئیہ آتی ہے، موجبہ جزئیہ نہیں آتی۔ اور دوام یعنی کسی کام کے عیش

کرنے کا مفاد ایجاب کی ہے۔ اور مطلق رفع یعنی سبھی رفع کرنے کا مفاد ایجاب جزیئی ہے۔ اور فعلِ عدم رفع یعنی سبھی رفع نہ کرنے کا مفاد سلب جزیئی ہے۔ پس اگر مولوی محمد حسین صاحب دوام و دو چوب رفع کے قائل نہ ہوتے بلکہ مطلق رفع کے قائل ہوتے تو ہم سے مطلق عدم رفع کی دلیل یوں طلب کرتے؟ سلبہ جزئیہ موجبہ جزئیہ کی نقیض کہاں جوتا ہے؟ ہاں اگر ان کی منطق الٹی ہو تو الگ بات ہے!

ماحصل سلب جزئی ہے، ثبوت کیوں طلب کیا جاتا ہے؟ سب جانتے ہیں کہ سلب جزئی ایجاب کلی کی نقیض ہوتی ہے، ایجاب جزئی کی نقیض نہیں ہوتی، ہاں البتہ یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید آپ کی معقول بھی مثل منقول بطرز جدید ہو۔

جناب عالی! ہم تو آپ کی اس اثاثہ پٹی کو پسے ہی سے سمجھ سکتے ہیں، اور اسی وجہ سے ہم نے کوئی روایت ثبوت رفع یدین کے باب میں پیش نہ کی تھی، جانتے تھے کہ آپ ایک نہ ایک دن یہ فرمایا گئے کہ ثبوت رفع یدین احیاناً کے ہم کب منکر ہیں؟ لہذا ہم نے وہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ یہ آپ کے عذر اٹکے پیش نہ جاویں مگر آپ کو آفریں ہے کہ بے سوچے سمجھے جواب دینے کو مستعد ہوئیے

سُنِّیَّتِ وَاِسْتِحْبَابِ مِشِی تُو دَعْوٰی ہِیْ | معْ هٰذَا اَنتُمْ اِذَا رَوٰی اَوْرَدُوْا اَمْرًا وَّجَوْبُکُمْ دَعْوٰی نَحْنُ اَمْرًا
سُنِّیَّتِ وَاِسْتِحْبَابِ رَفْعِ یدِیْنِ کے تو مُدْعٰی ہو، اسی کی دلیل تمام — کہ جانب مخالف کا احتمال بھی نہ رہے — پیش کیجئے، اور انعام موعود کے مستحق ہو جائیے، ورنہ مفت کی تصبیح اوقات تو نہ کیجئے، یا آپ کے یہاں دعوئے سُنِّیَّتِ کو دعویٰ ہی نہیں کہتے؟ دعوئے وجوب ہی کو دعویٰ کہتے ہیں؟!

قولہ: اور دلیل سُنِّیَّتِ رَفْعِ یدِیْنِ کی اگر مطلوب ہے تو بہاس خاطر آپ کے پیش کی جاتی ہے، اگرچہ بالفعل الخ:

حَدِیْثُ ابْنِ عُمَرَ دَوَّامِ رَفْعِ یدِیْنِ مِیْنِ نَحْنُ ہِیْ | اَقُوْلُ: سَجَانَ اللّٰہِ اَفْقَرُ ” سوال لہ

لے تمام نسخوں میں دونوں جگہ (ثبوت رفع یدین) ہے، مگر ہمارے خیال میں دونوں جگہ (ثبوت ترک رفع یدین) ہونا چاہیئے اور عالم لے احیاناً: کبھی کبھی ۱۲ لے عذر کی جمع ہے: بہانہ، جلد ۱۲ لے معْ هٰذَا: اس کے ساتھ ۱۵ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نماز کے لئے کھڑے ہوئے تو آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہاں تک کہ وہ آپ کے دونوں مونڈھوں کے مقابل ہو گئے، اور آپ ہی عمل کرتے تھے جب رکوع کے لئے کبیرہ کہتے تھے، اور یہی عمل کرتے تھے جب رکوع سے سر اٹھاتے تھے، اور سَمِعْتُ اللّٰہَ یُحْمَدُ کَا کَہتے تھے، اور سجدوں میں یہ عمل نہیں کرتے تھے،

(بخاری شریف ص ۱، باب رفع یدین الخ)

لے ریسال: رسمی، ڈوری — ترجمہ: سوال آسمان کے بارے میں، اور جواب دھاگے کے بارے میں
نُشْلِ کا مطلب یہ ہے کہ سوال کچھ اور جواب کچھ اوٹ پٹانگ جواب ۱۲

جی کرتے تھے، مگر اب عین یقین ہو گیا، ہم نے تو دوام رفع یدین، یا آخری وقت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدین کرنے کی دلیل طلب کی تھی، اور آپ جواب میں وہ حدیث شریف بیان کرتے ہیں کہ جو ات دونوں امروں سے ساکت ہے، فقط ثبوت رفع یدین فی الجملہ پر دلالت کرتی ہے، سواس قسم ن احادیث تو دربارہ امور منسوخہ بھی بکثرت موجود ہیں، آپ نے وہ کون سی دلیل قوی بیان کی کہ جس کی وجہ سے آپ کا دعویٰ یقیناً ثبوت کو پہنچ جائے، اور جانب مخالف کا احتمال بالکل نہ رہے۔ یہ حدیث تو اس کے مقابلہ میں بیان فرمائیے جو اس بات کا قائل ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر میں کبھی رفع یدین نہیں کیا، اور یہ مطلب ہمارا کب ہے؟ ہم خود ”ادلہ کاملہ“ میں لکھ چکے ہیں کہ:

”در صورتیکہ دوام رفع اور آخر وقت میں رفع کسی حدیث سے ثابت نہ ہوا، تو بقار
دینح رفع سے احادیث رفع لہا کت ہوں گی“

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ ثبوت رفع یدین فی وقت ثنائیں ہم کو خلاف نہیں، بلکہ اس قدر کے مسلم ہونے میں کسی کو کلام نہیں، غرض کہ آپ کی اس دلیل کو آپ کے مدعا سے کچھ علاقہ نہیں۔

اب اس کے بعد جو آپ نے بقول عراقی و امام عقیلی و جلال الدین سیوطی وغیرہم، احادیث رفع کا ثبوت بطریق کثیرہ قویہ سے بیان کیا ہے، سب طول و لا طائل اور تحصیل حاصل ہے، ان تمام احادیث قویہ سے بجز اس کے کہ ثبوت رفع فی الجملہ ہوا اور کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا، اور بقا سے ثبوت رفع یدین جس کے آپ بطریق مدعی ہیں، کسی ضعیف حدیث سے بھی نہیں ثابت ہوتا، اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ یہ آپ کی تقریر قبیل ”سوال دیگر جواب دیگر“ سے نہیں تو اور کیا ہے؟

اے پانس برہنہ کو | مٹو یہ ہے کہ آپ اس کے بعد ہم و انصاف قطع نظر کر کے تحریر فرماتے ہیں:

”قوله: اب اگر مانعت رفع کی دلیل آپ کے پاس ہو تو لائیے الہ“

۱۰ عین یقین: پکا یقین ۱۱ فی الجملہ: بالاجمال یعنی دوام یا عدم دوام کی صراحت کے بغیر ۱۲
۱۳ مثلاً آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹنے کی احادیث موجود ہیں، مگر وہ منسوخ ہیں ۱۴
۱۵ فی وقت ثنائی: کسی وقت میں ۱۶ طول و لا طائل: بے فائدہ بات بسی کرنا ۱۷ بطریق: شان و شوکت
دوم دھام ۱۸ سوال کچھ اور جواب کچھ ۱۹

اضطرار... منقولہ یستان بکھو زوزند۔ جناب مجتہد صاحب: پہلے اپنے دعوے کو ثابت کر لیجئے، اس کے بعد ہی ہم کو حکماً، اور دلائل مذکورہ جناب کو دلوں کے حضور سے لے کر ہی منظور فرمائیں۔ مگر مشکل تو یہ ہے کہ اب تک آپ اپنے دعوے اور ہمارے جواب ہی کو نہیں سمجھ سکتے، دعویٰ تو بعد میں ہی رہا، باوجود اس غم کے دعویٰ حدیث دلائل اور قرآن بھی کیا ہائے: اسے گمراہی بلکہ عین عقل منہدم کر دیا۔ باوجود اسی خبر چھ کس کہ تاوانم قولہ: آپ وقت آخری نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کسی شخص مرتجع سے رشتہ پرانی کا خسرو ثابت ثابت کیجئے، اور یہی کئی جگہ صریح ہے، اور نہ ہو سکے تو پھر کسی کے ملنے نہ دیجیے، زیادہ وسعت پانے تو ہم صحیح کی ہی تہ نہیں لگاتے، اب چاہیے حق علیہ ہو۔

اقول: جناب مجتہد صاحب: ذرا سمجھ کر باتیں کیجئے، یہاں ہمارے لئے لائے کہ اس کا فی ہے عرض کئے پہلے جاتے ہیں، کہ آپ جیسے شخصیت دلائل پران کے مذکور ہیں، بیان دلیل شکیات آپ کے کو مل ضروری ہے، ہم کو تو نقد لائے کہ دینا کافی ہے مگر آپ کس کی شکایت ہیں؟ خبر آپ کی بدولت اس مقدمہ کی تشریح کرنی پڑی۔

تزعاع ثبوت رفع میں نہیں، جانتا چاہئے کہ ثبوت، رفع پرین لی وقت لایں کسی کو کام نہیں، اور اس بارے میں احادیث بکثرت موجود ہیں، امت متنازع فیہ یہ امر ہے کہ شکیات رفع اب بھی ہائی ہے

انہوں! سورج حضرات کہ شکیات لی احوال کے مذکور ہیں اس باب میں دلیل قاطع، شکایت خصم و قابل طیان کسی کے پاس نہیں، پھر ان احادیث کے کہیں سے شکیات لی، بلکہ مفہوم جہتی ہے، و ہذا منقولہ حدیث، اور حاصل عبارت: "اور کہ کلام جس کو اصل، اٹھائیں مولوی محمد صاحب نہیں سمجھ سکتے، اس باب میں یہ ہے کہ ثبوت ثقی و جہائے ثقی میں فرق، زمین و آسمان کا ہے، اور ہر ایک ان میں سے دلیل مستقل کا حجاج ہے، دلیل شکیات سے دلیل ثقی، ہم یہاں سراسر بے اصل ہے

لے ثقیب: اندھا، حق، نیست: ہاں۔ نے جس پر ذکر فرمائی کہ بات کا کلام اور وہی میں نے بے خبری کی کہ اگر وہ نے میں جس نے خبر کی، ہوتے تو ہی کوئی شخص اپنے اپنے میں نہ لگن نہیں کہ اگر وہ میں نے بے خبری کی ہے شکیات اس میں خاصا موش کرنے والا، دلیل شکیات، جواب دلیل، غاموشی کرنے والی دلیل، کے خلاف خبر ہی تسلیم نہیں ہے، "ہے کسی وقت میں "تہ متنازع فیہ" دو چیز میں ہیں بیکر ہے "ہے اور وہ تسلیم ہے بیکر گنہا "ہے حق (اسم قائل): ہائی رکھنے دلی "ہے

سب جانتے ہیں کہ بقائے شیء محض ثبوت سے ایک امر علیحدہ و زائد ہے، ورنہ چاہئے کہ ثبوت شیء جلتے شیء کو ہمیشہ مستلزم ہو کرے، وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْبَدَاهَةِ۔

اس مقدمہ مسئلہ کے بعد جو ہم احادیث رفع کو دیکھتے ہیں تو ثبوت محض کے سوا کچھ بھی نہیں معلوم ہوتا، جیسے وہ احادیث نسخ رفع سے ساکت ہیں ویسے ہی بقائے شئییت رفع سے اجنبی محض ہیں، جب یہ تمام احادیث بقائے شئییت رفع سے ساکت ہوئیں، تو اس بارے میں اُن احادیث سے استدلال کرنا، بلکہ بقائے رفع میں ان کو نص صریح قطعی الدلالة فرمانا، اور پھر انکات خصم کی امید رکھنا اور تو کیا عرض کروں آپ جیسے مجتہد کا کام ہے! اگر آپ کو کچھ بھی سلیقہ مضمون فہمی ہوتا تو سمجھ لیتے کہ تمام احادیث رفع، دربارہ شئییت رفع یدین فی الجملة تو البتہ نص صریح قطعی الدلالة ہیں، رہا ثبوت بقائے رفع وہ محض قیاسی ہے یعنی جب ان احادیث سے ثبوت رفع مسلم ہو چکا، تو قیاس جلی یوں مُقْتَضٰی ہے کہ اب بھی وہی مضمون باقی ہوگا، چنانچہ کُتُبُ اصول میں بحث قیاس میں جو اَدْلَہ غیر تائمہ کا مذکور آتا ہے، تو منجملہ دلائل غیر تائمہ کے ایک دلیل اِسْتِصْحَاحُ پال بھی بیان کیا کرتے ہیں، اور اس کا ماحصل یہی ہوتا ہے کہ وجود شیء فی زمان الماضی سے وجود فی الحال بھی سمجھ لیا جاتا ہے، اور باتفاق علمائے خفیہ یہ دلیل مُسْتَحْتَمِہ خصم نہیں ہوتی، اور یہی بات اقرب الی تحقیق معلوم ہوتی ہے، کَمَا بَيَّنَّا، بلکہ بعض علماء نے تو اس کو دفع الزام خصم کے قابل بھی نہیں سمجھا۔

لہ محض یعنی فقط ۱۷ اور وہ بڑا ہتہ بطل ہے ۱۲ ۱۳ اسکات: چپ کرنا، خاموش کرنا۔ خصم: مقابل ۱۲ ۱۳ مذکرہ ۱۴ اصول فقہ کی کتابوں میں باب القیاس کے شروع میں قیاس کے شرائط اربع بیان کرنے کے بعد کُنْ قِیَاسَ کَا مَذْکَرُہ کیا جاتا ہے کہ قیاس کے مترجومے کے لئے علت مُؤَبَّرَہ کا ہونا ضروری ہے، علت طَرَدِیۃ، تعلیل بالغی اور استصحابی طال وغیرہ استدلال درست نہیں ہے، اور استصحابی طال کے مترجومے ہونے کی وجہ نور الانوار میں یہ بیان کی گئی ہے کہ:

الْمَثْبُوتُ لَيْسَ بِمُبْتَدِئٍ فَلَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُونَ
الدَّلِيلُ الَّذِي اَوْجَبَهُ ابْتِدَاءً فِي الزَّمَانِ
الْمَاضِي مُبْتَدِئًا لَهُ فِي زَمَانِ الْحَالِ، لَانِ
الْبَقَاءُ عَرَضٌ حَادِثٌ غَيْرُ الْوُجُودِ، وَلَا يَدُلُّ
لَهُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى حَقٍّ

دلیل مُثَبِّت دلیل بقاء نہیں بن سکتی، کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ جس دلیل سے زمانہ ماضی میں ابتداء حکم ثابت ہوا ہو، وہی دلیل زمانہ حال میں بھی حکم کو باقی رکھے، کیونکہ بقاء ہر ایک نئی پیش آنے والی بات ہے، اور وہ وجود و ثبوت سے علیحدہ چیز ہے، پس اس کے لئے مستقل دلیل ضروری ہے۔

پھر ترناشے کہ آپ مثبت بن القیاس کو نص صریح سے ثابت سمجھتے ہیں، اور قیاس و نص میں بھی آپ تیز نہیں کر سکتے، اور یہ امر بھی سب پر روشن ہے کہ قیاس جب ہی تک کارآمد ہوتا ہے جب تک اس کے مقابلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو، اور در صورت تقابل نص بھی قیاس ہی پر عمل کرنا، اور عاملین بالنص پر لعن طعن کرنا آپ ہی جیسوں کا کام ہے، اب ذرا آنکھیں کھول کر دیکھئے کہ تشیع حدیث کون ہے اور تابع رائے نارسا کون ہے اور احادیث ترک رفع بہر کیف آپ کے قیاس سے بدرجہا اعلیٰ ہیں۔

نسخ نہیں ترجیح ہماری اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ ہم احادیث ترک رفع کو ناسخ احادیث رفع نہیں کہتے، بلکہ احادیث رفع میں جو دو احتمال

بقائے رفع، و نسخ رفع — موجود تھے ان میں سے ایک احتمال کو احادیث ترک نے راجح کر دیا ہے، اس پر بھی جو آپ ہم سے دلیل نسخ رفع طلب کرتے ہیں، یہ آپ کی خوش فہمی ہے، ہمارے مدعا کو ثبوت نسخ پر موقوف سمجھنا، اور ہم کو خواہ مخواہ مدعی نسخ قرار دینا اپنے ہی اجتہاد کو بٹا لگانا ہے، آپ اگر عبارت ”ادلتہ کاملہ“ کو بغور ملاحظہ کرتے تو یہ تمام مضامین مع شئی زائد اس میں پاتے، مگر غضب تو یہ ہے کہ آپ اب تک اپنے دعوے اور دلیل کو کبھی کما حقہ نہیں سمجھے، ورنہ ثبوت بقائے مثبتیت رفع کے بارے میں ان احادیث کو ہرگز نص صریح نہ فرماتے۔ اس کے بعد یوں سمجھ میں آتا ہے کہ آپ نے بے سوچے سمجھے موافق عادت کے معانی سے قطع نظر فرما کر اس قول میں بعینہ عبارت ”ادلتہ کاملہ“ کو نقل کر دیا ہے۔

آنچه مردم می کنند بوزینہ ہم آں کند کز مرد بسند دم بدم
اتنا خیال شریف میں نہ آیا کہ مدعی نسخ کون ہے؟ جو آپ ایسے جوش و خروش سے دلیل نسخ طلب فرماتے ہیں، اس سے اگلی عبارت میں جو آپ نے تمام صفحہ طویل غلطی سے بھرا ہے، سب کا خلاصہ فقط یہی ہے کہ آپ ہم کو مدعی نسخ قرار دے کر بار بار طلب دلیل نسخ فرماتے ہو، لیکن یہ آپ کی محض غلط فہمی ہے، چنانچہ ظاہر ہو چکا۔

لے قیاس سے ثابت شدہ کو ۱۱ بناؤ، وہ عیب ۱۲ لے ”ادلتہ کاملہ“ کی دفعہ اول اور ”مصباح الادلہ“ کی دفعہ اول کو اگر کوئی شخص ملا کر دیکھے تو صاف معلوم ہوگا کہ مصنف مصباح نے ”ادلتہ کاملہ“ کی عبارت استعمال کی ہے ۱۳ لے جو کچھ آدمی کرتا ہے بندر بھی کرتا ہے، بندر برابر وہی حرکتیں کرتا ہے جو آدمی کو کرتے دیکھتا ہے ۱۴ لے بے فائدہ طوالت ۱۵

مثال سے توضیح | اور مثال مطلوب ہے تو نئے، شکار نے غریب و محرومے قرض کیا، اور اس ثبوت کاسل واسطہ تو خط یا علم قاضی ہو گیا، لیکن جو کہ یہ شہادت قطعاً ثبوت قرض پر دال ہے، اور بقدر ادا کے قرض سے محض سکتا ہے، ہاں تو یہاں بھی اہمیت بنائے قرض حکم کرتا ہے، تو اب اگر ڈکٹ شاپ بھی ادا کے قرض کی گواہی ادا کر دے گے، یا زید عہد ادا کے قرض پر قسم کھانے سے انکار کر دے گا تو غریب و محرومے قرض پر دال کی گواہی قرض میں حکم کئے گا کہ بقادر شہود شہود و علم قاضی شاپ کی شہادت غیر حسی ہے، اب اس حکم سے صاف ظاہر ہے کہ ثبوت قرض، ادا کے قرض کی شہادت میں تعارض ہی نہیں جو ایک کو ناخ اور دوسرے کو مستور کئے، اور وقت و شعبہ شہادت و وقت و کثرت شہود کا خیال کیا جائے، بعینہ ہی کھد یہاں خیال کیجئے زمین ادا و بیٹہ دفع سے قطعاً ثبوت دفع ہوتا ہے، بقدر دفع سے اس کو کھد ملتا ہے، بلکہ دونوں احتمال مساوی الاقدام ہیں، اس واسطے ایسی دلیل کی ضرورت پڑی کہ ترجیح ادا کو حاصل ہو، ادا قرض ہوائے، اس ادا و بیٹہ ترک دفع نے ایک جانب کو راجع کر دیا، اور دوسرے کو مروج، اور اصل صورت سابق یہاں بھی ادا و بیٹہ دفع اور ادا و بیٹہ ترک میں باطل تعارض نہیں، اب ملاحظہ فرمائیے کہ یہ مثال چارے طریقہ سے ہے یا آپ کی توجہ طلب ہے ؟

اس وقت شعور قوت جناب ہم کو کلیتہً دیتا ہے ۔

ہر شہود و شہادہت کر خد اعظم غیر ذلک و کان شہادہت کر سنگ شہادہت

تعارض نہیں شہادہت قاضی قاضی | اور ہمیں صورت میں کہ ہم شہادہت قاضی ہی نہیں، اور ادا و بیٹہ دفع، ترک دفع میں تعارض ہی نہیں، تو آپ

یاے قول کر

۔ اس نسخ لاہیت کرنا کہ کچھ لازم و واجب ہے، تاکہ آیت یا صریح دفع ہے،

اور دوسرے پہلے دفع میں خد اعظم کے بھی جلی ہو، اور دفع قوت کے ساتھ ثابت کرے،

محض خیالی غام ہے جس حال میں کہ ہم تعارض کے قاضی ہی نہیں، اور ادا و بیٹہ دفع

خد مساوی الاقدام، باطل و مروج ہے ایک ہی دوسرے کے باطل و مروج ہے، "خد قوت و قوت کے ایک

دوسرے ترجیح دینے" "خد محض سابق میں محض باطل" "خد کلیتہً حذ، معنی کی کلیتہً" "خد محض باطل

ہاں تو ہمیں محض باطل ہی ہے، تاکہ شہادہت کی گواہی کا تکرار قاضی قاضی ہی ہے، "خد شہادہت" "خد شہادہت" "خد شہادہت"

ترک کر دیں ہم تعارض منقول بیان بھی کر دیا جو تو چہرہ کو منافی نسخ کے ہانا باطل کم عقل ہے۔ آپ کے قول میں معاویہ میں تعارض قطعی ثابت کیا جوتا، چہرہ کو منافی نسخ قرار دے کر دلیل نسخ طلب کی ہوئی، مگر آپ کو اس کے دعوؤں کے اور کچھ آتا ہی نہیں، دلیل بخوانے۔

یہ ضحون ہی۔ اور کلام میں صوح دے مگر ہم یہ بیان ہی کہ باوجود صوح سے اجتہاد قطعی اور عبارت صاف صاف بھی نہیں سمجھتے، آپ کے ثبوت غرضی نہیں کئے عبارت "اور کلام بھی ہم نقل کئے دیتے ہیں، وَهَذَا

دوسرے جگہ دو نسخ اور آخر وقت میں نسخ کسی حدیث سے ثابت نہ ہو تو نسخ نسخ

سے حدیث نسخ ملکت ہوں گی، اور اس سبب سے حدیث نسخ و ترک نسخ کی غلطی نہ

ہوں گی جو آپ کو یہ گمان تھا کہ اس حدیث نسخ کا معاویہ ترک کر چکا ہو، لیکن معاویہ نے

اس پر کچھ نہیں کہا، عبارت مختصر کا مطلب وہی ہے جو ہم مختصراً بیان کر چکے ہیں، دیا اور

کہہ دے، اس عبارت سے بھی صاف ثابت ہے کہ معاویہ نسخ و ترک نسخ میں اصلاً تعارض نہیں

جواب کو ترجیح دینے کا موقع ملے، لیکن حضور نے ہم تعارض نہ تو کیا، اعتراض نہ فرمایا، اور ترک نسخ

کا استدلال بھی کیا، بشرطی نہیں ردائش بنایا، گریست!

قول: دوسرے جگہ دو نسخ اور آخر وقت میں نسخ کسی حدیث سے

ثابت نہ ہو تو معاویہ عام نسخ پرین، انہیست و استصحاب نسخ پرین کو ضوع نہیں کر سکتی۔

اب استصحاب نسخ پرین کا مافی ہے۔

اقول: کاش غلبہ ایک درگوش کر د

غلبہ غرضیہ یا ہم غرضیہ کر د

نسخ کسی بھی وقت ہو سکتا ہے

ہم نے تم آپ سے اخیر وقت نبوی میں کسی نسخ سے آپ کا نسخ پرین کا مطلب کیا تھا اس کے

تعارضی کہ ہم سے اخیر وقت نبوی میں نسخ رائے پرین کا ثبوت مانگتے ہیں، اعتقاد سمجھ کر نقل تو ہم

نے اس معنی میں رد کیا ہے، یعنی اس کا مکرر کیا جائے،

تے کاغذ، جملہ کاغذ، کتب، اور وہاں کتب، پیکر، ایک نام کا ترجمہ کا سوا دینے صراحت

ہوئے ہیں، اور کسی چال کو مشورہ کی چال سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ گمشدہ کر دینا۔

ترجمہ، جملہ کاغذ، پیکر، چال، یعنی اس کی خواہش کی، اور یہی چال ہی ہر چال کیا

یعنی نسخ ہی کا یہی ہے اور بالفرض اگر ہوں گی تو مدعی نسخ کو اخیر وقت نبوی میں ثبوت نسخ کی کیا ضرورت ہے؟ مثلاً اگر احکام اخیر وقت نبوی میں نسخ ہوں اس کو آپ نسخ جتنے ہی ہوں جو حکام وسط اسلام میں نسخ ہوئے ہیں ان کو آپ نسخ نہیں کہتے ہوں گے۔

حق فیہ القیاس دوام واستمرار عدم رفع کے ثبوت کی ہم کو کیا ضرورت ہے؟ بلکہ ہم تو ثبوت رفع ہی کی زما نیٹھا کو مسلم سمجھتے ہیں، کنا حرا، البتہ اس دلیل کی ہم کو ضرورت ہے کہ جو احتمال ترک رفع کو احتمال رفع پر ترجیح دے دے، سو مجدد افراطیسی احادیث صحیحہ میں، کتباً نتیجہاً ذکر ہے، اور یہی ظاہر ہوا ہے کہ وہ احادیث قطعاً عدم فعل کی روایاں نہیں، بلکہ رفع یرین کے متروک ہونے کی جانب بشیر ہیں، اور اس نے آپ کا یہ جملہ کہ:

”مطلقاً ترک کرنا ہی علیہ السلام کا کسی سنت کو بھی کسی کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا۔“

بے موقع ہے۔

قولہ، مگر اس کو نبوی مصنفہ رکھ کر احادیث ترک رفع یرین میں ترک فعل عدم فعل ملو ہے کیونکہ در باب ترک رفع یرین جو احادیث کہ منقول ہیں، افعال اس حضرت علیہ السلام یا افعالی صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں، بعض اوقات کہیں انہیں کا عموم اور استمرار تا آخر عمر نبوی علیہ السلام بجز تم ثابت نہیں کر سکتے ہیں اسے نسخ ثابت ہو (مسک)

نسخ پر دلائل قیسیہ موجود ہیں | اقول، مجتہد صاحب، کوئی اور ایسی بات کہے تو کہے:

آپ کو باوجود دعویٰ اجتہاد ایسی باتیں کرنا کب خیر ہیں آپ اگر کتب احادیث دیکھتے تو معلوم ہوتا کہ بعض احادیث ایسی ہیں کہ قطعاً عدم فعل ہی پر دل نہیں، بلکہ برعکس بعد روایاں بھی پیش ہیں، چنانچہ:

ما اکثرہ ابو داؤد عن عیسیٰ بن یوسف السیسی	ابو داؤد نے عیسیٰ بن یوسف سے روایت نقل کی ہے کہ
انہ راى عبد الله بن الزبير وصلی	انہوں نے حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کو اس طرح نماز پڑھتے ہوئے دیکھا کہ وہ اپنی آغلیوں سے
جملہ یسیرین کٹکے، وحین یقوم وحین	اٹھا کر رہے تھے کھڑے ہونے کے وقت اور رکوع
یرکع وحین یتسجد وحین یتکلم	اور سجدہ کرنے کے وقت اور سجدہ سے کھڑے ہونے
القیام یقوم فلیس یزید یسجد یہ	

لے لی زبان، کس زبان میں ہے جس کا آگے اس کا ذکر آئے گا، لے لی زبان کے ہر آواز پر نئی

فَاَنْطَلَقْتُ اِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ وَهُوَ فَقُلْتُ
اَنْ رَأَيْتَ ابْنَ الْمَوْتَرِ صَلَّيْ صَلَاةً لَمْ اَسْمَعْ
اَنْتَقِلَ بِهَا، فَوَضَعْتُ لَهَا هَذِهِ الْاَشْيَاءَ
فَقَالَ: اِنْ اَشْبَهْتَ اَنْ تَنْتَقِلَ اِلَى صَلَاةِ
رَسُولِ اللهِ صَلَّيْ وَسَلَّمْ فَاَشْتَبِهَ
بِصَلَاةِ عَبْدِ اللهِ مِنَ الرَّبِّ بَرٍّ .
(ابوداؤد، باب افتتاح الصلوة)

کے وقت کھڑے ہو کر اپنے اہل حق سے اشارہ کرتے
تھے یہاں اہل حق میں عباس رضی اللہ عنہما کے پاس
گیا، اور میں نے عرض کی کہ میں نے حضرت عبداللہؓ کی
کوس طرح ناز کرتے دیکھا کسی کو نہ دیکھا تھا میں
نے ان سے اس اشارہ پر کہیں کیا حضرت عبداللہؓ کی
نے فرمایا کہ تم رسول اللہؐ کی طرح ہی حکم کی ناز دیکھو یہ
تو عبداللہؓ کی نذر کی نذر کی (ابوداؤد)

جملہ: لَمْ اَنْتَقِلَ اِلَى صَلَاةِ ابْنِ عَبَّاسٍ بِشَرْطِ الْمَسْأَلَةِ
شَيْخُ وَفَاتِحٌ، اور درجہ پیر کا شاذ و غلیل الامور تھا، اور اس سے بظاہر شیخ مفہوم ہوتا ہے
ورنہ اگر سنوں کو بلا ہو یک نسبت پھر تو یہ اس زمانہ کے آدمیوں سے نہیں ہو سکتا، اور ترک
رہنے کے لئے احتمال شیخ ہی کافی ہے، ہم نہ تو شیخ خود دلیل قاطعہ دران شیخ ہم کو بھی کافی
ضرور ہو، کیونکہ اگر احتمال کے واسطے دلیل احتمال ہی کافی ہے، نہ کہ شاذ و غلیل، ہاں روایت عبداللہؓ
بن عباسؓ میں سے فقہ یہ معلوم ہو کہ یہ شیخ پیر اہل نبوی ہے، سو فقہ شیخ ہی میں کس
کو کام ہے؟ غایت اہل باب حضرت عبداللہؓ میں شیخ کے منکر نہیں گئے، مگر سب
جاتے ہیں کہ نہایت کوئی پر ترجیح ہوتی ہے۔
عَلَى هَذَا الظَّاهِرِ قَوْلُ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ:

جملہ: لَمْ اَنْتَقِلَ اِلَى صَلَاةِ ابْنِ عَبَّاسٍ بِشَرْطِ الْمَسْأَلَةِ
شَيْخُ وَفَاتِحٌ، اور درجہ پیر کا شاذ و غلیل الامور تھا، اور اس سے بظاہر شیخ مفہوم ہوتا ہے
ورنہ اگر سنوں کو بلا ہو یک نسبت پھر تو یہ اس زمانہ کے آدمیوں سے نہیں ہو سکتا، اور ترک
رہنے کے لئے احتمال شیخ ہی کافی ہے، ہم نہ تو شیخ خود دلیل قاطعہ دران شیخ ہم کو بھی کافی
ضرور ہو، کیونکہ اگر احتمال کے واسطے دلیل احتمال ہی کافی ہے، نہ کہ شاذ و غلیل، ہاں روایت عبداللہؓ
بن عباسؓ میں سے فقہ یہ معلوم ہو کہ یہ شیخ پیر اہل نبوی ہے، سو فقہ شیخ ہی میں کس
کو کام ہے؟ غایت اہل باب حضرت عبداللہؓ میں شیخ کے منکر نہیں گئے، مگر سب
جاتے ہیں کہ نہایت کوئی پر ترجیح ہوتی ہے۔
عَلَى هَذَا الظَّاهِرِ قَوْلُ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ:

رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّيْ وَسَلَّمْ
تَوَضَّعَ، وَتَوَضَّعَ لِرَسُولِهِ .
اور قول عبداللہؓ میں عباسؓ اور عبداللہؓ کی توجیہ و تفسیر
رہنے پر اہل حق اور اگر ہر شخص اقوال فقہار کا امتداد نہیں کرے تو غلطی ان اہل حق کے

رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّيْ وَسَلَّمْ
تَوَضَّعَ، وَتَوَضَّعَ لِرَسُولِهِ .
اور قول عبداللہؓ میں عباسؓ اور عبداللہؓ کی توجیہ و تفسیر
رہنے پر اہل حق اور اگر ہر شخص اقوال فقہار کا امتداد نہیں کرے تو غلطی ان اہل حق کے

۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

و رسالہ امام بخاری و طحاوی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے، بعض احادیث مرفوعہ و موقوفہ و آثار متعدد ہمارے
تسمیہ مدعا موجود ہیں جن سے بشرط انصاف اولویت عدم رفع ثابت ہوتی ہے، امام بخاری و مسلم
شراح مثنیہ وغیرہ نے بھی ان میں سے بعض نقل کئے ہیں، بوجہ خوف طول نقل کرنے سے معذور ہوں
تپ ان کو ملاحظہ فرمایا لیجئے، مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ ان آثار و احادیث میں اور احادیث ثبوت رفع
میں تعارض حقیقی نہیں، ہاں ان احادیث و آثار اور قیاس جلی میں البتہ تعارض ہے، مگر اہم
مناظرہ کا قصہ غلی نہیں

علیٰ هذا القیاس آپ نے جو حاشیہ پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ:
درتہ مناظرہ امام صاحب و امام آوزاعی و بارہ دفعہ ین باکل

تصہ جلی ہے

آپ کی علمی و انصافی ہے، بہت سے علماء نے اس قصہ کو نقل فرمایا ہے، چنانچہ علامہ عینی نے
بھی بحوالہ مبسوط مناظرہ مذکور کو نقل کیا ہے، آپ کے رفع شبہ کی وجہ سے اس قصہ طویل کو نقل کرنا پڑا
فی المبسوط أَنَّ الْأَوْزَاعِيَّ لَقِيَ أَبَا حَنِيفَةَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، فَقَالَ: مَا بَالُ أَهْلِ
الْعِرَاقِ لَا يُزَيِّفُونَ أَيُّدِيَهُمْ عِنْدَ الرُّكُوعِ ۶ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوعِ ۶، وَقَدْ حَدَّثَ ثَنِي الزُّهْرِيُّ
عَنْ سَالِمٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَهُمَا ؟
فَقَالَ: أَبُو حَنِيفَةَ ۱۰ حَدَّثَ ثَنِي حَمَادٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْأَنْخَعِيِّ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ تَكْبِيرَةِ الْإِفْتِاحِ ثُمَّ لَا يُزَيِّفُ
فَقَالَ الْأَوْزَاعِي: عَجَبًا مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَحَدُهُ بِحَدِيثِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ، وَهُوَ
يُحَدِّثُ ثَنِي بِحَدِيثِ حَمَادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ، فَأَشَارَ إِلَيَّ عَلُوًّا سَنَادَهُ، فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: ائْتَاكَ
فَكَانَ أَفْقَهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ، وَأَمَّا إِبْرَاهِيمُ فَكَانَ أَفْقَهُ مِنْ سَالِمٍ، وَلَوْلَا سَبْقُ ابْنِ عُمَرَ لَقُلْتُ يَا أَبَا
عَلْقَمَةَ أَفْقَهُ مِنْهُ، لَمَّا عَدَّ اللَّهُ فَعَدَّ اللَّهُ فَرَجَّحَ حَدِيثَهُ بِفَقْرِ رَوَاتِهِ فَكُنْتُ الْأَوْزَاعِيَّ هَذَا اللَّهُ
قُلْتُ لِأَبِي حَنِيفَةَ تَرْجِيحَ آخَرٍ، وَهُوَ ابْنُ عُمَرَ رَوَى الْحَدِيثَ فِي الرُّفْعِ كَانَ لَا يَرْفَعُ
الْأَعْدَاءُ الْإِحْرَامَ لِلْوَجْهِ الَّذِي ذَكَرْنَا، اِنْتَهَى مَا فِي الْعَبْقَرِيِّ

لہ معنی شرح ہدایہ ۶۶۸ ص ۱۳۱، مبسوط ص ۱۳۱، مناقب بوقت ملج ۱۳۱، از موفقی بن احمد قی (متوفی ۵۶۹ھ) مناقب کردری
ص ۱۶۱، از محمد بن محمد المعروف بابن ابیزازا، کردری صاحب قنوی برازیہ (متوفی ۸۲۴ھ) کبری ۳۲۵، فتح القدر ص ۱۶۱
کفایہ ص ۲۴۱، اعلال السنن ص ۱۵۱، مطبوعہ پاکستان میں جامع سانید الامام سے سند کے ساتھ یہ واقعہ ذکر کیا

ہے، اور سند پر بھی بحث کی ہے ۱۲

سمجھو جو کہ کلام کریں، اگرچہ حصر اضافی ہی ہو، مگر ہمارا مطلب جب بھی ان اشارات ثابت ہے۔
بین السجدتین رفع کے لئے | اور یہ بھی ارشاد ہو کہ بعض روایات صحاح سے جو یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ بین السجدتین وغیرہ بھی رفع یدین آپ نے کیا، حالانکہ عند
نسخ کون ہے؟ (ایک الزام) | المجموع روہ منسوخ ہے، تو نسخ اس بارے میں آپ کے مندرجہ
 کے موافق کیا ہے؟ ذرا انصاف سے سمجھ کر جواب عنایت ہو، یا آپ بین السجدتین ہی رفع کے منسوخ
 ہونے کے قائل ہیں؟ بالجملة آپ رفع یدین بین السجدتین کو منسوخ فرمائیے، خواہ معمول بہ ٹھہر لئیے، مگر
 سوچ سمجھ کر فرمائیے، اور جو امور آپ نے اس دفعہ میں تسلیم کئے ہیں ان کا بھی لحاظ رکھئے۔
فہم صحابی | باقی آپ کا یہ فرمانا کہ:

”رہا فہم صحابی وہ مقابل حدیث صحیح متفق علیہ کے تحت نہیں (کہما تقرری ملاحظہ)“

ترقیہ فیہ: ”کَلِمَةُ حَتَّى اُرِيدَ بِهَا الْبَاطِلُ“ ہے اول تو یہ فرمائیے کہ یہاں قول صحابی و حدیث صحیح میں تعارض
 ہی کہاں ہے؟ کہما مَرَّ غَيْرَ مَرَّةٍ جو آپ قول صحابی کو ساقط الاعتبار رکھتے دیتے ہیں، البتہ اگر کسی حدیث
 سے بقائے سُنَّیْتِ رفع بالترجیح ثابت ہوتا تو جب آپ کا یہ فرمانا بجا تھا، اور جس حال میں کہ احادیث
 رفع سے توقف ثبوت رفع فی الجملة ہی مفہوم ہوتا ہے، اور بقائے سُنَّیْتِ رفع یدین قیاس علی پرہنی
 ہے چنانچہ مُفَضَّلًا لَدُنْکَ، تو یوں کہئے کہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین احادیث صحیحہ کے تو مخالف
 نہیں، ہاں البتہ آپ کے قیاس کے مخالف ہیں، سو اب آپ ہی فرمائیے کہ اگر کسی بے چارہ نے
 اپنے قیاس پر اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کو ترجیح دی اور بمقابلہ قیاس اُن اقوال پر عمل کیا
 تو وہ مطعون و ملام کیوں ہو؟ دینی برباد گناہ لازم، اسی کو کہتے ہیں۔

منع لُزْمِ الْاِنْصَافِ سے دیکھئے تو یہ اقوال محض قیاسی نہیں، جو آپ ان کو تحت نہیں سمجھتے، ورنہ
 یہ معنی ہوں کہ بین السجدتین کے متروک ہونے کی طرف مائل ہوئی ہے انھوں نے
 فقط عدم فعل نبوی سے رفع یدین کے متروک ہونا سمجھ لیا ہو، اور ظاہر ہے کہ فقط عدم فعل فی الجملة
 سے کوئی صاحب فہم نسخ نہیں سمجھ سکتا، ہونہ ہو عدم فعل کے ساتھ کوئی امر زائد بھی ہوا ہو گا کہ
 جس سے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے ترک دفع و نسخ رفع کو اِشْتِرَاع کیا ہے، اور جب یہ ہے

ایضاح

لے حق بات کا غلط مطلب لیا گیا ہے ۱۲ ۷۵ جیسا کہ بار بار گذر چکا ۱۲ ۷۵ مظلوم (اسم مفعول) طعن دیا
 ہوا، بدنام، رسوا — مَلَام (اسم مفعول) طاعت کیا ہوا ۱۲

تو اس امر میں اقوال صحابہ ضرور معتبر ہونے چاہئیں خصوصاً بمقابلہ قیاس تو بنظر احتیاط ان اقوال و احادیث پر عمل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے، اب دیکھئے کہ عبارت ”ادلہ کاملہ“ اگرچہ مختصر ہے، مگر آپ کے ان تمام مؤخر فراموشی کے جواب اس میں موجود ہیں، مگر آپ نہ سمجھیں تو اس کا کچھ علاج نہیں ہے۔
 فقہم سخن گر نکند مستمع ثبوت طبع از مشکلم مجوے
 قولہ: اب مجھ کو افسوس یہی رہا کہ آپ نے کوئی حدیث بھی نسخ رفع یدین کی جو صحیح و متفق علیہ ہو بیان نہ فرمائی۔

بہرہ لبنتی ہی کہتا ہے! | اقول: سبحان اللہ! ہمارے مجتہد صاحب کا طریقہ مباحثہ بھی عجیب ہے، آپ ہی آپ کسی کو مدعی قرار دے لیتے ہیں، اور مطالبہ دلیل فرمانے لگتے ہیں، اب ہم کو بھی اس امر کا بڑا افسوس ہے کہ آپ ”ادلہ کاملہ“ کو بے دیکھے جواب لکھنے کو تیار ہو گئے، آدمی کو چاہئے کہ جیسے بے دیکھے کسی کی تعدیل نہ کرے، ویسے ہی بدون سمجھے جرح کرنے کو بھی مستبعد نہ ہو بیٹھے، آپ عبارت ”ادلہ کاملہ“ ملاحظہ فرماتے تو سمجھ جاتے کہ ہم مدعی نسخ ہرگز نہیں، اور نہ ہمارے مطلب کو شیوہ نسخ سے کچھ علاقہ، اور یہ بات ”ادلہ“ میں بالتصریح موجود ہے، اور اب بھی ہم بالتصریح مکرر بیان کر چکے ہیں، مگر آپ کو تو سمجھنے سے کچھ مطلب ہی نہیں، کسی کا کچھ مطلب ہو، آپ تو اپنا ایک خیال جاکر اعتراض کرنا شروع کر دیتے ہیں۔
 ناصح! لے تو ہی فرما کس کو سودا ہے؟ یہ کون اور کی سنتا نہیں اپنی ہی کہتا جاوے ہے!



لے مؤخر فراموشی: بنا دلی باتیں، و اہیات باتیں ۱۲

لے اگر سامع بات سمجھنے کی کوشش نہ کرے، تو مشکل کی طرف سے طبیعت کی جولانی کی امید مت رکھو ۱۳

(۲)

آمینؑ بالجہر کا مسئلہ

مذاہب — مدعی کون، مدعا علیہ کون؟ — دوام جہر کا دعویٰ
 نہیں تو سوال لغو ہے — خوش اتحاد و اتفاق! — ثبوت جزئی سے
 جانب مقابل کی نفی نہیں ہوتی — دوام فعل کی دلیل کیوں طلب
 کی گئی تھی؟ — بات میری زبان ان کی — آمین بالجہر تعلیم
 کے لئے تھا — خلاصہ بحث — دعا میں اصل اخفا ہے
 — سوچ سمجھ کر بات کیجیے! —

(۲)

آمین، بالجہر کا مسئلہ

جہری نمازوں میں سورہ فاتحہ کے بعد جہراً آمین کہنا سنون ہے یا سراً؟ احناف اور مالکیہ کے نزدیک سراً کہنا سنون ہے، اور جہراً کہنا جائز ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جہراً کہنا سنون ہے، اور سراً کہنا جائز ہے، پس ائمہ اربعہ میں اختلاف اولیٰ اور غیر اولیٰ کا ہے، جواز و عدم جواز کا نہیں۔ رہے اصحاب ظواہر تو وہ بھی جہراً آمین کہنے کے قائل ہیں، مگر تحقیق نہیں ہے کہ وہ سراً کہنے کو جائز کہتے ہیں یا نہیں، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ سراً کہنے کو جائز نہیں سمجھتے ہوں گے، اسی لئے مولوی محمد حسین صاحب لاہوری نے جو اشتہار کے ذریعہ تبلیغ دیا تھا اس میں دوسرا سوال یہ کیا تھا کہ:

”آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں خفیہ آمین کہنا“

اور تہ کاملہ میں اس کے جواب میں لکھا گیا تھا کہ:

”آمین دعا ہے، اور دعائیں اصل اِختصاص ہے، اور جہراً ایک امر زائد ہے، اور جو شخص زائد بات کا دعویٰ کرے وہی مُدعی ہوتا ہے، پس سائل کو چاہئے کہ روایات صحیحہ صریحہ سے آمین بالجہری کا سنت ہونا ثابت کرے، اور یہ بات اُسی وقت ثابت ہو سکتی ہے جب دُعاؤں میں سے کوئی ایک بات ثابت کی جائے، یا ثُودام جہراً ثابت کیا جائے، یعنی یہ ثابت کیا جائے کہ اُس حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ زور سے آمین کہتے تھے، یہ بات ثابت کئے بغیر جہر کا اصل سنت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا، یا کم از کم یہ ثابت کیا جائے کہ اُس حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی کی بالکل آخری نماز میں زور سے آمین کہی ہے، تاکہ نسخ کا احتمال ختم ہو جائے۔

حضرت قدس سرہ کی یہ گرفت ایسی مضبوطی کے مقابل چہ می کُٹم کی دلدل میں پھنس گیا، کیونکہ آمین بالجہر کے سلسلہ میں جو صحیح روایات ہیں وہ صریح نہیں ہیں، اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، پھر ان سے نہ دوام فعل ثابت ہوتا ہے نہ آخری عمل ہونا معلوم ہوتا ہے، مگر خفقت مٹانے کے لئے جواب دینا ضروری تھا، چنانچہ مصباح الادلہ میں جواب ان الفاظ سے شروع کیا گیا ہے:

”تم جو آمین بالجہر کہنے والوں کو لامذہب اور بے دین کہتے ہو، اور آمین بالجہر کہنے سے نہایت غیظ و غضب میں آتے ہو حالانکہ فعل یہود ہے الخ“ (ص ۱۱)

حضرت قدس سرہ نے سب سے پہلے اس الزام تراشی کا جواب دیا ہے۔

دفعہ دوم

تمہید مجتہد صاحب! آپ کے عنوان کتاب سے تو ہم سمجھتے تھے کہ آپ نے ادلہ کاملہ کا جواب لکھا ہے، مگر اب معلوم ہوا کہ برائے نام تو جواب ادلہ ہے، پر تحقیقت میں مجموعہ خیالات و توہمات طبع سنی ہے، اور جو آپ کی کتاب کو ملاحظہ کرے گا تو یہ صغعت مواقع متعدد بلکہ کثیرہ میں پائے گا، ادلہ کاملہ میں ہم نے آمین بالجہر کہنے والوں کو لامذہب و بے دین کب کہا ہے؟ جو آپ ہم سے طالب دلیل ہیں، اور ہم نے آمین کہنے پر کب اظہار غیظ و غضب کیا ہے؟ جو آپ حدیث ابن ماجہ بڑے زور و شور سے مع ترجمہ اردو کے نقل کرنے کو مستعد ہو بیٹھے، ہم نے تو ادلہ کاملہ میں کوئی کلمہ نو، ہم کفر و فسق

لے تفصیل کے لئے ادلہ کاملہ کی تسہیل ملاحظہ فرمائیں ۱۲ لے پُر، لیکن ۱۲ لے سامی: بند، عالی ۱۲ لے صغعت: کاری گری ۱۳ لے وہ حدیث یہ ہے:

مَا حَسَدَ نَكْرًا يَهُودٌ عَلَى شَيْءٍ مَّا حَسَدَ نَكْرًا عَلَى آمِينَ (نہیں جلتے ہیں یہود تمہاری کسی بات پر جتنا جلتے ہیں وہ تمہارے فَاكْذَرُوا مِنْ قَوْلِ آمِينَ (رواہ ابن ماجہ ملازم احمد والعلی)

نوٹ:- اس حدیث شریف میں جہڑ آمین کہنے کا کوئی ذکر نہیں ہے، اور نفس آمین سب مسلمان کہتے ہیں ۱۲

سپ کی نسبت لکھا ہی نہیں، سب و شتم، و لعن و طعن، تو مومنین تو خاصہ فرقہ جناب ہے، چنانچہ اس کا دئی نمونہ۔ یہ آپ کی کتاب ہے، بلکہ آمین بالجہر کہنے پر تو آپ کو کسی مقلد نے کبھی بے دین نہ کہا ہوگا اور اگر خواہ مخواہ یہ الفاظ آپ کو پسند آتے ہیں تو کہے جائیے، مگر اوروں کے ذمہ تو تہمت نہ رکھیے۔

ہاں اگر کسی نے کبھی کلمات ضلالت و فسق آپ کی نسبت کہہ دیئے ہوں تو اس کا بھٹی کوئی اور امر ہوگا، فعل آمین بالجہر نہ ہوگا، سویوں تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ مقلدین کو جو کہ توحید و تائیدین رسالت وغیرہ احکام دین میں مشترک بتلاتے ہو، اور ان سے نہایت غیظ و غضب میں آتے ہو، حالانکہ ایسے امور سے خفا ہونا سب جانتے ہیں کہ کس کا کام ہے؟ پھر غضب یہ ہے کہ ایسے مشاغبات کی وجہ سے آپ مُنْقَب ہا فضل المتکلمین ہو بیٹھے، سچ جانے ہم کو تو ایسے مشاغبات کی تردید کرتے ہوئے بھی عام معلوم ہوتا ہے، مگر خیر کیا کیجئے ۵

ذوق باریکہ طفلان ہے سراسر بیزیں ساتھ لڑکوں کے پڑا کھیلنا گویا ہم کو

تو کہ: ہم آپے اخفائے آمین میں احادیث صحیحہ مرفوعہ کے طالب ہیں جو لفظ صریح بھی ہوں
اخفاء و نسخ جہر پر۔

اقول: حضرت مجتہد صاحب! افسوس آپ نے اس جواب میں بھی مدعی کون، مدعی علیہ کون؟

مثلاً جواب سابق سوال سائل، و جواب عجیب سے قطع نظر کر کے اپنی تحقیق جدا گانہ شروع فرمادی، اور یہ نہ سمجھے کہ کون مدعی و مشیت ہے اور کون مدعا علیہ و منکر و آپ کی بدولت اس کی تشریح بھی ہم کو ہی کرنی پڑی، اور آپ کی غلط فہمی کا اظہار ضرور ہوا۔

حضرت سائل یعنی مولوی محمد حسین نے ہم سے خفیہ آمین کہنے کی دلیل طلب کی تھی، اور حاصل ہمارے جواب کا یہ تھا کہ ہم اس باب میں ایک امر زائد یعنی جہر کے منکر ہیں، اور آپ امر زائد کے مشیت ہیں، اس لئے حسب قاعدہ مناظرہ آپ کو دلیل پیش کرنی چاہئے، اور دلیل بھی ایسی کہ مشیت خصم ہو، مشیت خلاف نہ ہو یعنی نفس آمین کہنے کے تو آپ اور ہم دونوں قائل ہیں، لیکن آپ وصف جہر اور بڑھاتے ہیں، اور ہم منکر جہر ہیں، اس لئے آپ کو ثبوت جہر کے لئے ایسی دلیل پیش کرنی چاہئے

۱۰ بُئنی: بنیاد ۱۲ ۱۱ مشاغبات، جمع مشاغبہ کی: و اہیات باتیں ۱۲ ۱۳ بازی گاہ: کلیل کا میدان

_____ طفلان، جمع طفل کی: بچے ۱۲

کہ جانب مخالف کا احتمال بھی نہ رہے، اس کے بعد ہم سے دلیل طلب کیجئے، اور جب تک آپ ایسی دلیل بیان نہ کریں گے اُس وقت تک ہم سے طالب دلیل ہونا از قبیل *مُتَقَلِّطٌ نِیْسَانٍ* بکودہ *رَوْد* ہے مگر آفریں ہے آپ کو کہ اس سوال و جواب سے آپ نے بالکل اعراض فرما کے کہا تو یہ کہا کہ: ”ہم آپ سے ان احادیث کے طالب ہیں جو اخفاء و نسخ جہہ بر دال ہیں“

اجی حضرت عبارتِ اولہ کو ملاحظہ تو کیجئے، ہم نے دعویٰ نسخ جہر کب کیا ہے؟ اور ہمارا مطلب ثبوتِ نسخ جہر کب موقوف ہے؟ مگر کیا کیجئے؟ غلط فہمی تو آپ کی عادتِ اصلی ہے، ہاں کبھی غلطی سے آپ صحیح سمجھ جائیں تو سمجھ جائیں۔

یاد رکھو! اسے اتنے میرے نسیاں عمداً یاد رکھو بھول گیا جس کو وہی یاد رکھا

قولہ: اور ہم کب مُدعی ہیں اس کے کہ رسول مقبول علیہ السلام نے ہمیشہ آمین بالجبر کہا ہے جو ہم سے نفس مرتع، حدیثِ صحیح، دوامِ جہر کے طالب ہوتے ہو؟

دوام جہر کا دعویٰ نہیں تو سوال لغو ہے!

اقول: بے شک سال نے دوام جہر کا دعویٰ صراحۃً تو نہیں کیا، مگر بطور اقتضائے انصاف دعویٰ مندومت جہر لازم آتا ہے یعنی بدون تسلیم دوام جہر، سوال سائل ہی غلط معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اگر سال

۱۱۔ اٹھے بانس پہاڑ کو ۱۲۔ یعنی اگر اس کو کوئی چیز یاد رہ جاتی ہے تو وہ سہو یا یاد رہ جاتی ہے، ورنہ بالارا وہ تو وہ بھول گیا ہے۔ پس یاد رکھ! جس چیز کو وہ بھول گیا وہی درحقیقت اس کو یاد ہے۔ اسی طرح صاحب مصباح کی اصلی عادت تو بات کو غلط سمجھنا ہے، اگر کوئی بات صحیح سمجھ لیں تو وہ عارضی بات ہے ۱۲۔ اقتضائے النص: کلام کا مقصد، یعنی وہ بات جس کا کلام تقاضا کرے ۱۳۔ یعنی مولوی محمد حسین صاحب اگر دوام جہر کے قائل نہ تھے تو قدرتیۃً اشتہار اُحاث سے محض۔ دوام کی قید کے بغیر۔ خفیہ امین کہنے کی دلیل کیوں طلب کی تھی؟ یہ تو ثبوت جزئی (ثبوت فی الجملہ کی دلیل طلب کرنا ہے پھر اگر ہم محض ترکہ جہر کا۔ دوام کی قید کے بغیر۔ ثبوت پیش کر دیں تو وہ جہر کا سلب جزئی ہو گا، اور سب جانتے ہیں کہ سلب جزئی سے اسی کا دعویٰ رد ہو سکتا ہے جو بجا ہی کئی کا دعویٰ وار ہو، کیونکہ ایجاب جزئی اور سلب جزئی میں تو تعارض نہیں، مثلاً بعض جاندار انسان ہیں، اور بعض جاندار انسان نہیں ہیں، ان میں کوئی تعارض نہیں، دونوں باتیں درست ہیں، ہاں سب انسان جاندار ہیں، اور بعض انسان جاندار نہیں، اس میں بے شک تعارض ہے، دونوں میں سے کوئی ایک بات ہی صحیح ہو سکتی ہے۔ اسی طرح آن حضور ﷺ علیہ السلام (باقی حکم)

دوام جہر کا قائل نہ ہوتا تو ہم سے ثبوت جزئی اخفائے آمین یعنی ترک جہر کا طالب کیوں ہوتا؟ سب جانتے ہیں کہ سلب جزئی اُسی کے مقابلہ میں مفید ہوتا ہے جو ایجاب کلی کا مدعی ہو، تو موافق اس قاعدے کے مسائل کو ضرور ہوا کہ پہلے اپنے دعوے کو جو کہ دوام جہر پر موقوف ہے ثابت کرے، پھر اس کے بعد ہم سے مطالبہ دلیل کرے۔

سو حضرت سائل (یا) تو اپنے دعوے کو نہیں سمجھتے تھے کہ کا ہے پرہیزی ہے؟ باجان بوجھ کر اُبَہ فریٰ پر کمر باندھی تھی! اسی وجہ سے ہم کو تنبیہ ضروری ہوئی، چنانچہ ادلہ کاملہ میں ہم نے غلطی سائل کو ظاہر کر دیا تھا، مگر آفریں ہے آپ جیسے ذکی کو کہ باوجود اس قدر تنبیہ کہ بھی آپنے صحیحات انہی ہی کہی، بلکہ غور سے دیکھتے تو سائل کی بھی مخالفت کی، کیونکہ سوال سائل بدوین ثبوت دعوے دوام جہر سراسر لغو ہے گناہ تو آپ بجائے اس کے کہ دوام جہر کو ثابت فرماتے، عدم دوام کو تسلیم کر بیٹھے وہ صاحب! آپ نے خوب سائل کی وکالت کی، اگر مولوی محمد حسین کو دو چار وکیل مصداق ”نادان دوست“ کے اور بھی مل جائیں تو ہم بھی خاتمہ فرسائی سے سُبک دوش ہو جائیں، جناب عالی اوقات تحریر (جواب) دعوے سائل کے موافق و مخالف (ہونے) کا خیال تو رکھا کرو۔

اے چشم اشک بار زرا دیکھ تو سہی ہوتا ہے جو خراب و تیرا ہی گھر نہ ہو

قولہ: البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص کسی سنت پر سنت جان کر ادا مت اور بیشکی کرے تو مُشْتَبَح اور مُشَابِہ ہوگا، نہ مُلَام اور مُطعون، خواہ ادا مت آمین بالجہر ہو، یا کسی اور سنت پر۔

(بقیہ ص ۸۴) جہڑا بھی آمین کہی ہے، اور سڑا بھی، اس میں کیا تعارض ہے؟ ہاں اس دعوے میں کہ اُن حضور علی الشریعہ وسلم نے ہمیشہ جہڑا آمین کہی ہے اور اُن حضور علی الشریعہ وسلم نے سڑا بھی آمین کہی ہے، ان میں ضرور تعارض ہے، پس پہلی بات کا دعوے دار دوسری بات کے قائل سے دلیل طلب کر سکتا ہے، پس موافق اس قاعدے کے سائل پہلے اپنے دعوے کو یعنی دوام جہر کو ثابت کرے، پھر ہم سے ترک جہر کا ثبوت جزئی طلب کرے۔

لے اُبَہ فریٰ: بے وقوف بنانا، بہکانا لے پوری مثل یہ ہے: ”و نادان شن نادان دوست سے بہتر ہے“ ۱۳ لے خاتمہ فرسائی: قلم گشتنا یعنی لکھنا ۱۴ لے چشم اشک بار: آنسو بہانے والی آنکھ، شاعر اپنی اشکبار آنکھوں سے کہتا ہے کہ اتنا زور کہ آنسوؤں کا سیلاب تیرے ہی گھر کو بہا لے جائے۔ اسی طرح صاحب مصباح کے جواب اُنہی کا مکمل دھیر ہو گیا کہونکہ انہوں نے عدم دوام کو تسلیم کر لیا ۱۵ لے مدح: تعریف کیا ہوا۔ مُشَاب: ثواب دیا ہوا۔ مُلَام: طاعت کیا ہوا۔ ادا مت:

خوشا سخا و اتفاق | اقول: فَمَوْحِبًا بِالْوَفَاقِ! جناب مجتہد صاحب! جس صورت میں آپ دوامِ جہر سے دست بردار ہو چکے، اور اس کو بھی تسلیم کر لیا کہ کسی سنت پر مداومت کرنا سربایہ مدح و ثواب ہے، نہ جائے کُوم و عقاب، تو اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جب جہر و اخفار دونوں امرِ آپ مسنون سمجھتے ہیں تو پھر ہم سے ہی کیا قصور ہوا جو اخفائے آمین پر یہ غیظ و غضب ہے؟ اگر جہر آمین پر سنت سمجھ کر مداومت کرنا محمود ہے، تو خفیہ آمین کہنے ہی میں جس کی سنیتِ سلم ہو چکی کیا قصور ہے؟ بالجمہ حضرت سائل نے جو ہم سے ثبوتِ جزئی دربابِ اخفائے آمین طلب کیا تھا، سو مجملہ وہ مطلب ہمارا ثابت ہے، آپ تو اس امر میں ہمارے ہی ہمِ صغیر ہیں، مگر اور صاحبوں کی خدمت میں عرض یہ ہے کہ اگر تائیدِ سائل منظور ہو تو پہلے دوامِ جہر کو ثابت کر لیں، ورنہ در صورتِ تسلیم عدمِ دوامِ جہر ————— جیسا آپ نے کیا ہے ————— ثبوتِ ہمارے مُدعا کا اظہارِ اشمس ہے، اور سوالِ سائل اصل ہی سے باطل ہوا جاتا ہے، چنانچہ معلوم ہو چکا۔

قولہ: اور آپ نے امرِ سنت کے اثباتِ سنیت کا یہ تو خوب قاعدہ نکالا ہے کہ ہر جگہ دوامِ فعلِ رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم طلب کرتے ہو، بموجبِ آپ کے اس مسلک کے، لازم آتا ہے کہ بہت سی سننِ متفق علیہا کی سنیت جاتی رہے۔

ثبوتِ جزئی سے جانبِ مقابل کی نفی نہیں ہوتی | اقول: جناب مجتہد صاحب! آپ نے بقارِ دوامِ سنیت کا یہ تو نیا قاعدہ لکھ لکھا ہے کہ فقط ثبوتِ فعلی یعنی ثبوتِ جزئی سے دوامِ ثبوت سمجھ جاتے ہو، بلکہ دوامِ ثبوتِ سنیت کے لئے خلافِ اجماع، فعلِ جزئی کو نفیِ صریح قطعی الدلالتہ بتلاتے ہو، اور فقط اتنی ہی بات سے اس کی جانبِ مقابل کو باطل اور متروک سمجھتے ہو، یہی وجہ ہے کہ آپ نے رفعِ یدین، و آمین بالجہر کے ثبوتِ جزئی سے اُن کا دوامِ سنیت سمجھ لیا، اور احادیثِ فعلی کو جن سے فقط ثبوتِ فی الجملہ مفہوم ہوتا ہے، دوامِ سنیت کے لئے نفیِ قطعی صریح الدلالتہ بتلانے لگے، اور ان کی جانبِ مخالف

لے مَرْحَب، کُشاوگی، مسافر کو خوش آمدید کہنے کے موقع پر کہا جاتا ہے "مَرْحَبًا بِكَ" یعنی تم نے کُشاوگی پائی ————— وفاق: اتفاق، اتحاد پس مَرْحَبًا بِالْوَفَاقِ کے معنی ہیں: باہمی اتفاق و اتحاد نے کُشاوہ جگہ پائی، اور محاورہ میں معنی ہیں: خوش اتحاد و اتفاق ۱۲ لے صغیر: سیٹی، ہم صغیر، ہم آواز ۱۳ لے اظہارِ اشمس: آفتاب زیادہ ظاہر ۱۴

یعنی عدم رفع اور اخضائے آمین کی عدم سنیت کے قابل ہو گئے، کما مَرَّ سَرِيقًا۔
دوام فعل کی دلیل کیوں طلب کی گئی تھی؟ | انصاف سے دیکھئے تو بموجب قاعدہ ^۱مختصر حضور کے بہت سے امور منسوخ نہ

متفق علیہا کا سنون ہونا، اور ان کی جانب مقابل کا متروک ہونا لازم آتا ہے، اور آپ جو بموجب طلب دلیل دوام رفع یدین، وآمین بالجہر یہ سمجھ گئے کہ ہم اثبات سنیت کے لئے دوام فعل کو ضروری سمجھتے ہیں، یہ آپ کی خوش فہمی ہے، اگر آپ کو کچھ بھی سلیقہ معانی فہمی ہوتا تو سمجھ جاتے کہ ثبوت سنیت کے لئے دوام فعل کا ضروری ہونا آپ اور آپ کے قبلہ ارشاد کے کلام سے مفہوم ہونا ہے، اور ہم نے جو دوام فعل آپ سے طلب کیا ہے وہ ثبوت سنیت کے لئے نہیں کیا، بلکہ اس کی جانب مخالف گئے ثبوت عدم سنیت کے لئے۔ جس کے آپ مدعی ہیں۔ دوام فعل آپ سے طلب کیا تھا، کیونکہ یہ دعویٰ جناب، بدون ثبوت دوام فعل اثبات نہیں ہوتا، مگر آخر ہے آپ کو کہ بدون سمجھ آپ ہم کو ملزم بنانے لگے۔

تفصیل | امر اول کی۔ یعنی ثبوت سنیت کے لئے دوام فعل کا سائل اور آپ کے کلام سے ضروری سمجھا جانا۔ یہ ہے کہ آپ اور آپ کے مقتدا یعنی حضرت سائل اُن احادیث کو کہ جن سے ثبوت جزئی رفع یدین وآمین بالجہر مفہوم ہوتا ہے، قائلین سنیت عدم رفع یدین و اخضائے آمین کے مقابل بیان کرتے ہیں، سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے یہاں ثبوت سنیت

لے مختصر (اسم مفعول)، گھر ہوا ۱۵ مثلاً آگ پرچی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو کرنا اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، پس وہ سنت ہونا چاہئے کیونکہ صاحب مصباح کے نزدیک کسی فعل کے سنت ہونے کے لئے ثبوت جزئی کافی ہے، حالانکہ ما مکتبہ الآثار سے وضو کرنے کا حکم منسوخ ہے، سنت ہونے کا سوال ہی کیا؟
 ۱۵ کیونکہ جب اصحاب ظواہر رفع یدین اور آمین بالجہر کی کو سنت کہتے ہیں، اور ان کی جانب مخالف یعنی ترک رفع اور اخضائے آمین کے سنت ہونے کے منکر ہیں، تو اس سے خود بخود یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ دوام رفع و جہر کے قائل ہیں، اگر وہ دوام کے قائل نہ ہوتے تو ترک رفع اور اخضائے آمین کو بھی سنت تسلیم کرتے، اور خواہ مخواہ انتہاء شائع نہ کرتے (۱۵ تمام نسخوں میں (کے) کی جگہ (یعنی) ہے، تصحیح ہم نے اپنے خیال سے کی ہے) ۱۵ یعنی دوام جہر کا ثبوت اس نے طلب نہیں کیا گیا تھا کہ اس کے بغیر جہر سنت نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ طالب جہر کی جانب مخالف کے سنت نہ ہونے کو ثابت کرنے کے لئے تھا۔
 کیونکہ جب وہ جہر کا دوام ثابت کریں گے جب ہی تو اخضار کا سنت نہ ہونا۔ جس کے اصحاب ظواہر مدعی ہیں۔ ثابت ہوگا ۱۱

کے لئے دوام فعل ضروری ہے، ورنہ قائلین عدم رفع واخفائے آمین کے مقابل میں احادیث مذکور کا بیان کرنا بالکل فضول ہے، کیونکہ ثبوت جزئی رفع یدین و جہر آمین اسی کے مقابل میں بیان کرنا چاہئے کہ جو سلب کئی رفع و جہر یعنی ایجاب کئی عدم رفع یدین واخفائے آمین کا قائل ہو، اور ایجاب کئی اُمُرُنْ مَذْکُورِین کا جب ہی مسلم ہو سکتا ہے کہ سنت کے ثبوت کے لئے دوام فعل کو ضروری کہہا جائے، اب دیکھئے کہ اثبات سنت کے لئے دوام فعل ہمارا قول ہے، یا آپ اور آپ کے مُرشد صاحب کے بیان سے لازم آتا ہے؟

باقی رہا امرثانی یعنی ہم نے جو آپ سے دوام فعل، اُمُرُنْ مَذْکُورِین میں طلب کیا تھا وہ ثبوت سنت کے لئے نہ تھا، بلکہ ثبوت عدم سنتِ جانبِ مخالف کے لئے تھا۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ خلاصہ سوال سائل دربارہ رفع یدین و آمین بالجہر یہ تھا کہ عدم رفع واخفائے آمین دونوں امر غیر مسنون ہیں، اور ان اُمُرُنْ کا مسنون ہونا ہم مسلم نہیں رکھتے جب تک کہ قائلین سنتِ اُمُرُنْ ثبوتِ کامل نہ پہنچائیں، اور ان کی جانبِ مقابلِ مسنون ہے، اور ان کی عدم سنتِ اور جانبِ مقابل کے ثبوتِ سنت کی دلیل احادیثِ ثبوتِ رفع یدین و آمین باجہر ہیں چنانچہ آپ کے بھی مُفَصَّلًا اس کتاب میں بیان کیا ہے، اور حاصل جواب یہ تھا کہ عدم رفع واخفائے آمین کی عدم سنتِ جب ہی ثابت نہ ملے ہو سکتی ہے کہ جب پہلے رفع و جہر کے باب میں دوام فعلِ مسلم مانا جائے، ورنہ ثبوتِ جزئی جانبِ واحد سے دوسری جانب کا بالکل مرفوع ہو جانا لازم نہیں آتا، غایتِ باقی کتاب رفعِ جزئی

لے مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیثوں سے جو رفع یدین اور آمین کا جہر کہنا ثابت ہوتا ہے وہ جزئی ثبوت ہے یعنی ان میں پیشگی کا ذکر نہیں ہے، ان حدیثوں کے ذریعہ انہی لوگوں کو الزام دیا جاسکتا ہے جو رفع و جہر کا بالکلیہ انکار کرتے ہوں، اور ترکِ رفع اور اخفائے آمین ہی کو دائمی عمل کہتے ہوں، جبکہ صورتِ حال ایسی نہیں ہے اور اصحابِ ظہور رفع و جہر کو ہی سنت کہتے ہیں، عدم رفع اور اخفائے آمین کا ثبوتِ جزئی بھی نہیں مانتے، اس لیے یہ بات اُسی صورت میں معقول ہو سکتی ہے جبکہ وہ رفع و جہر کے دوام کے قائل ہوں پس رفع و جہر میں سنت کا انحصار کر کے دوام کے دعوے دار تو وہی ہو گئے، لہذا ان سے دوام کی دلیل طلب کرنا کیوں بیجی بات ہے؟ ۱۲۱

لے اُمُرُنْ مَذْکُورِین یعنی رفع و جہر ۱۲۲ لے مطلب یہ ہے کہ حدیثِ ابن عمرؓ اور حدیثِ وائلؓ سے ترکِ رفع اور اخفائے آمین کی جانبِ آخر کا صرف جزئی ثبوت ہوتا ہے، اور اتنی بات ترکِ رفع اور اخفائے آمین کے سنت ہونے میں کوئی اشکال پیدا نہیں کر سکتی، کیونکہ سب لوگ اس بات کو مانتے ہیں کہ سنت وہ ہے جس کو کبھی کبھی چھوڑ بھی دیا گیا ہو، اور اس کی جانبِ آخر پر عمل کیا گیا ہو ۱۲۳

قولہ : اور در صورتیکہ احادیثِ اخفاء دوامِ اخفاء پر دال نہیں ، اور آخری وقت میں بھی اخفاء پر کوئی حدیث دلالت نہیں کرتی تو سنتِ جہر ثابت رہی ، اور چونکہ سنت میں احیاناً ترک بھی ہوتا ہے ، اس لئے احادیثِ جہر کی احادیثِ اخفاء اور ترکِ جہر کی معارض نہ ہوئیں۔

بات میری زبان ان کی ! اقول : مجتہد صاحب ! اس آپ کی تمام تقریر سے تو ہمارا مطلب ثابت ہوتا ہے ، کیونکہ سائل نے ہم سے فقط اخفائے آمین کا ثبوت

طلب کیا تھا ، سو اس کو آپ نے خود تسلیم کر لیا ، چنانچہ اس دفعہ کے شروع میں آپ دوامِ جہر سے دست بردار ہو چکے ، اور اب بھی آپ اخفاء فی الجملہ کے مقرر ہو ، اور احادیثِ جہر اور اخفاء کو آپ متعارض نہیں فرماتے ، تو ثبوتِ اخفاء آپ کی زبان سے مکرر ثابت ہو گیا ، اور بروئے سوال سائل فقط اتنی ہی بات کی جواب دہی ہمارے ذمہ پڑتی ، اور دوامِ اخفاء کے نہ ہم مدعی ، نہ ہمارا مطلب اس پر موقوف ، جو آپ خواہ مخواہ دلیل دوامِ اخفاء و نسخِ جہر طلب کرنے کو آمادہ ہوں ، ہاں کچھ فہمی کا کچھ علاج نہیں۔

آمین بالجرہ تعلیم کے لئے تھا باقی آپ کا فعل جہر کو سنت پر محمول کرنا اور اخفاء کو بیانِ جواز پر سراسر محکم اور منہ زوری ہے۔ اول تو یہ دعویٰ ہم

بھی کر سکتے ہیں کہ اخفائے آمین سنتِ مقصود ہے ، اور چونکہ امرِ سنون کے لئے ترکِ احیاناً ضرر چاہئے اس واسطے کبھی جہر بھی کر لیا۔ دوسرے یہ کہ آپ کا تو یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے ، اور ہمارا دعویٰ بدین وجہ مؤید ہے کہ جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دربارہ صلوٰۃ ظہر و عصر نسبت بعض آیات ، جہر منقول ہے ، ایسے ہی احادیثِ جہر میں بہ نسبتِ آمین ، جہر مدعی معلوم ہوتا ہے ، جیسا ان آیات میں ثبوتِ جہر ثابت ہوتا ہے ، ایسا ہی آمین میں بھی فقط ثبوتِ جزئی مفہوم ہوتا ہے ، پھر اس ترجیحِ بلا مرجح کی کیا وجہ کہ صلوٰۃ ظہر و عصر میں تو اس جہر کو خلافِ اصل قرار دیا جائے ، اور فقط تعلیم و تلقین پر محمول کیا جائے ، اور آمین میں جہر کو اصل قرار دیا جائے ، اور اخفاء کو بیانِ جواز کے نیچے داخل کیا جائے ؟ سبحان اللہ ! دعویٰ بلا دلیل بھی آپ ہی کا حصہ ہے ، اگر کوئی اجتہاد ہے تو ضرور آپ صلوٰۃ بسترہ میں بھی گا ہے گا ہے جہر کرتے ہوں گے ، بلکہ جہر کو سنتِ مقصودہ اور بیانِ جواز پر حمل فرماتے ہوں گے۔

پھر تعجب ہے کہ ہم تو آپ پر لے دے کرنے سے رہے۔ آپ اُٹے ہم کو دھمکاتے ہیں ، ہم تو بایں وجہ کہ اس قسم کے مسائل اختلافیہ میں کہ جس میں ہر جانب ایک حکمِ غفیر اکابر دین کی رائے گئی ہو۔ بولنا اور اپنی تحقیق کو قولِ فیصل سمجھنا اپنے حوصلہ

وَلَا غَائِبًا لَّہ۔ جو اسی جانب مشیر ہیں۔ آمین میں اخفاء اصل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ آمین بھی ایک دعا ہے، تو بغیر جوہ مذکورہ آپ خلاف اصل کے مدعی ہیں، اس لئے اول ثبوت کامل لائیے، پھر ہم سے جواب طلب فرمائیے۔

دعا میں اصل اخفاء ہے | ہماری اس تقریر کے بعد یہ امر بھی ظاہر ہو گیا کہ آپ نے جو نسبت حدیث شریف ”رَأَيْتُكَ لَا تَدْعُوْنَ اَصْحَرَ وَلَا غَائِبًا“ تقریر طویل بے سوچے سمجھے بیان کی ہے بالکل لغو ہے، ہم نے کب یہ دعویٰ صراحۃً یا ضمناً کیا تھا کہ یہ حدیث دربارہ آمین ہے، جو آپ نے بڑے زور شور سے حدیث مذکور کو من اول ذلک الی آخرہ نقل فرمایا، اور لغات کی سند بیان کی، ہم نے تو فقط حدیث مذکور کو اتنی تائید کے لئے نقل کیا تھا کہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اگرچہ میں اخفاء اصل ہے۔ چنانچہ لفظ ”وَلَا تَدْعُوْنَ“ بشرط فہم اس پر شاہد ہے، لیکن آپ کو تو اعتراض کرنے کا اُرد شوق ہے، آپ کی بلا سے صحیح ہو یا غلط۔ اور یہی مطلب آیت مذکورہ کا ہے۔

سوچ سمجھ کر بات کیجئے | اب دیکھئے! یہ آپ کی فہم کا قصور ہے یا ہمارا؟ آپ ہم کو نصیحت فرماتے ہیں کہ سوچ سمجھ کر بات کیا کیجئے، خدا معلوم آپ کی مراد

اس سوچنے سے کیا ہے؟ شاید یہ مراد ہو کہ جواب بہت عرصہ کے بعد دینا چاہئے، غلط ہو یا صحیح، چنانچہ آپ کے جواب اذ میں اس پر عمل کیا ہے، مگر اہل فہم سے پوچھتے تو یہی کہیں گے کہ جواب صحیح دینا چاہئے، جلدی ہو سکے یا دیریں، کیونکہ مطلب تو صحت سے ہے، بلکہ جلد ہو اور صحیح بھی ہو تو اور بھی عمدہ بات ہے، اور فقط دیر ہو اور جواب غلط دیا جائے، یہ اور بھی بُرا ہے، سو اذ نہ کاملہ کے دلائل کو تو دیکھئے! کتنے مستحکم ہیں! اگرچہ بہت جلدی لگتی تھی، اور حضور کے دلائل کتنے پورچ ہیں! اگرچہ ایک مدت میں اقسام کو پہنچے، اس لئے عاقل کو چاہئے کہ صحیح بات منہ سے نکالے، یہ نہ چاہئے کہ ہر ایک امر کا جواب دینے کو مستعجل ہو، اور غلط صحیح سے قطع نظر کر لے۔

ہیں رابِعَ مَآرَ دَوْضَن بَارِکَ لَفْتہ، وگفتہ را سو ختن

۱۲۔ اول سے آخر تک ۱۲ علامتی ۲۱ شرح بخاری میں حدیث شریف کا خلاصہ یہ بیان کیا ہے کہ بلند آواز سے ذکر کرنا اور دعا کرنا مکروہ ہے (یعنی ص ۲۳۴) ۱۲

۱۳۔ کیل سے منہ سی لینا بہتر ہے بولنے سے: اور پھر بولے ہوئے کو خاکستر کر دینے سے! ۱۳

۳

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

مذاہب فقہاء — صحیح ابن خزمیہ کی روایت علی صدرہ کی سند کا حال
 زیر ناف کی روایت مُصَنَّف ابن ابی شیبہ میں ہے؟
 احادیث تحت الشَّرہ و فوق الشَّرہ میں تعارض نہیں — تَوْشِعِ تَعْمِیم
 کا مطلب — تَوْشِعِ مُسَلَّم تو سوال مہمل — قیاس سے ترجیح
 حدیث قوی تاخ اور حدیث ضعیف منسوخ کب ہوتی ہے؟ (اہم بحث)
 — حدیث تحت الشَّرہ اور اس کی صحت کا دعویٰ —
 علقمہ بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے — تقلید کس
 کی ممنوع ہے؟ — غیر مقلد بھی مقلد ہیں مگر کس کے؟
 — ائمہ اربعہ کی تقلید بحیثیت مفسر دین ہے —
 امام طحاوی کے قول کا مطلب — کلام طحاوی کے ایک
 اور معنی — آج کے مجتہد

۳

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

مالکیہ کے نزدیک فرض نماز میں مستحب یہ ہے کہ دونوں ہاتھ پھوڑ دے جائیں، باندھے نہ جائیں، باقی تینوں ائمہ کے نزدیک ہاتھ باندھنا مسنون ہے، مگر خفیہ کے نزدیک مردوں کے لئے ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا سنت ہے، اور عورتوں کے لئے سینہ پر، شوافع کے نزدیک سینہ کے نیچے، ناف کے اوپر ہاتھ باندھنا مستحب ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ سے تین روایتیں ہیں: ناف کے نیچے، ناف کے اوپر، اور دونوں جگہ باندھنے کی گنجائش ہے، البتہ مثنوں میں جو قول لیا گیا ہے وہ ناف کے نیچے باندھنے کا ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ ہاتھ باندھنے کے سلسلے میں تو صحیح روایات موجود ہیں، مگر ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ اس سلسلے میں کوئی صحیح مرفوع روایت نہیں ہے، سینہ پر ہاتھ باندھنے کی سب سے بھی روایت وہ ہے جو صحیح ابن خزیمہ (ص ۲۲) میں اس طرح ہے۔

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ ابْنِ ابِي طَاهِرٍ، نَا ابُو بَكْرٍ، نَا ابُو مَوْسَى، نَا مَوْكَلٌ، نَا سَفِيَانُ عَنْ عاصِمِ بْنِ غُلَيْبٍ، عَنْ اَبِيهِ، عَنْ وَاثِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم، وَوَضَعَ يَدَہُ الْيُمْنٰی عَلٰی بَدَنِہُ الْیُسْرٰی، عَلٰی صَدْرِہٖ .

مگر علامہ ابن القیم نے "اعلام الموقعین" (ص ۶۲) میں لکھا ہے کہ "علیٰ صدرہ" کی زیادتی صرف مؤثّل (بدوزن محمد بن اسماعیل کی

روایت میں ہے، کسی اور روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے، جبکہ اس روایت کو حضرت وائلؓ سے عُلیب کے علاوہ حضرت وائلؓ کے دونوں صاحب زادے علقمہ اور عبد الجبار بھی روایت کرتے ہیں، اور عاصم سے سفیان ثوری کے علاوہ زائدہ، عبد الواحد، زہیر بن معاویہ، شعبہ، کثیر بن المنفل، عبد اللہ بن ادریس بھی روایت کرتے ہیں، اور سفیان ثوری سے مؤمل کے علاوہ عبد اللہ بن الولید بھی یہ حدیث روایت کرتے ہیں، مگر کسی کی روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے، صرف مؤمل کی روایت میں یہ زیادتی ہے، اور مؤمل کو امام بخاریؒ نے منکر الحدیث کہا ہے، امام بخاری علیہ الرحمۃ جرح میں بہت ہلکے الفاظ استعمال کرتے تھے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ امام بخاری جس راوی کے بارے میں مُنْکَرُ الحدیث کہہ دیں، اس سے روایت جائز ہی نہیں ہے، اور متعدد حضرات نے اُن کو ”کثیر الخطا“ کہا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ انھوں نے اپنی کتابیں دفن کر دی تھیں، اور یادداشت سے روایتیں بیان کرتے تھے، جس کی وجہ سے ان کی روایتوں میں بہت زیادہ غلطیاں پیدا ہو گئیں۔

نوٹ: اس روایت کو حضرت وائلؓ سے ان کی اہلیہ اُمّ یحییٰ، پھر ان سے ان کے لڑکے عبد الجبار، پھر ان سے ان کے لڑکے سعید بن عبد الجبار، پھر ان سے ان کے بھتیجے محمد بن حجر بن عبد الجبار بھی روایت کرتے ہیں، یہ سند بقی میں ہے، مگر چونکہ محمد کی اپنے چچا سے روایتیں منکر ہوتی ہیں، اور اُمّ یحییٰ مہول ہیں، اس لئے یہ روایت متابعت کے قابل بھی نہیں ہے۔

اور زیر ناف ہاتھ باندھنے کی مرفوع روایت وہ ہے جو مُصَنَّف ابن ابی شیبہ سے نقل کی جاتی ہے، مگر مُصَنَّف کے مطبوعہ نسخہ میں اس روایت میں ”مُحْتَمَلُ السَّرْوَةِ“ کا لفظ نہیں ہے، کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ کسی کا رستانی کے نتیجہ میں مُصَنَّف کی روایت سے یہ لفظ غائب ہوا ہے، کیونکہ بعض معتمد حضرات نے مُصَنَّف میں اس لفظ کو دیکھا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ

۱۵ تفصیل کے لئے دیکھئے الجوہر النقی علی سنن التیہقی ص ۲۲، بذل المجہود ص ۲۲ مطبوعہ سہارنپور ۱۲

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ص ۲۳) مطبوعہ سہارنپور ۱۲

ناقل اول سے تسامح ہوا ہو، کیونکہ مُصَنَّف ابن ابی شیبہ میں یکے بعد دیگرے حضرت وکیعؒ کی دو روایتیں اس طرح درج ہیں:

حدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَاثِلٍ بْنِ حُجْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضَعَ يَمِينَهُ عَلَى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ رَبِيعٍ، عَنْ أَبِي مَعْشَرٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: يَضَعُ يَمِينُهُ عَلَى شِمَالِهِ فِي الصَّلَاةِ نَحْتُ الشُّرَّةِ (ص ۲۱۹ مطبوعہ سلفیہ بمبئی سنہ ۱۳۹۹ھ)

چونکہ پہلی حدیث کے بعد متصلاً حضرت وکیعؒ کی دوسری روایت بیان کی گئی ہے، جو حضرت ابراہیمؒ کی رحمۃ اللہ کا قول ہے، اور اس میں ”نَحْتُ الشُّرَّةِ“ کا لفظ ہے، اس لئے بہت ممکن ہے کہ ناقل اول کی نظر چمک گئی ہو، اور بجائے پہلے متن کے دوسرا متن نقل ہو گیا ہو اور پھر نقل و نقل چلتی رہی ہو۔ خلاصہ یہ کہ محل وضع کے سلسلہ میں کوئی مرفوع روایت ثابت نہیں ہے اس لئے مسئلہ کا مدار اقوال صحابہ و تابعین اور قیاس پر ہے، چنانچہ درمختار میں کوئی مرفوع حدیث دلیل میں ذکر نہیں کی ہے، بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول دلیل میں پیش کیا ہے، اور فتح القدیر میں قیاس سے ترجیح دی ہے، فرماتے ہیں:

فصار الثابت هو وضع اليمين
على اليسرى، وكونه تحت
الشُّرَّةِ أو الصدر — كما
قال الشافعي — لَمْ يَثْبُتْ فِيهِ
حديثٌ يُوجِبُ العملَ، فيحال
على المعهود من وضعها حال
قصد التعظيم في القيام، و
المعهود في المشاهدة منه
نحت الشُّرَّةِ

(فتح القدیر ص ۲۱۹)

ہے (پس ہی اولی ہوگا)

دفعہ سوم

قولہ: آپ ہر سوال کے جواب میں فقط ایک بات فرماتے ہیں، اور بار بار مکرر سکتے ہی عبارت لاتے ہیں۔

عین خوبی کی بات | اَقُولُ: آپ بھی ہر دفعہ میں اُسی کا جواب دینے کو مستعد ہوتے ہیں مگر افسوس حضور سے جواب نہیں ہو سکتا، مجتہد صاحب! ایک قاعدہ ایسا بیان کر دینا کہ سب جگہ کارآمد ہو، اور مخالف کو ساکت کر دے عین خوبی کی بات ہے، نہ جلے طعن، البتہ قابل طعن و ملامت تو یہ امر ہے کہ ایک بات کا مکرر سکتے جواب دے، اور پورا نہ ہونے پائے، بلکہ اُٹا آپ ہی مُلزم بننا پڑے، چنانچہ دونوں دفعہ سابقہ میں ثابت ہو چکا، اور اس دفعہ میں بھی ان اشارہ اللہ تعالیٰ ظاہر ہو جائے گا۔

قولہ: مجھ کو آپ کی اس بات پر ایک حکایت یاد آئی، جو کسی ظریف نے آپ جیسے پر فرمائی ہے

ایک حکایت | اَقُولُ: مجھ کو بھی آپ کے اس اعتراض کرنے پر ایک حکایت مطابق حال جناب یاد آئی منقول ہے کہ نواب سعادت علی خاں نے ایک مجتہد شیعی مذہب سے کہ اُن کا نام ولد ار علی تھا، یہ استفسار کیا کہ کلام اللہ کے بے اصل اور مُحَرَّف ہونے کی۔ جس کے حضرات شیعہ قائل ہیں۔ کیا دلیل ہے؟ مجتہد صاحب نے فرمایا کہ دلائل تو بہت ہیں، مگر عمدہ دلیل یہ ہے کہ کلام اللہ موجود فی زمانہ میں اکثر آیات و احکام و دلائل مکرر سکتے مذکور ہیں، اور ایک امر کو مکرر سکتے بیان کرنا خلاف شان خداوندی ہے۔

نواب سعادت علی خاں نے کہا کہ آپ کا یہ ارشاد قابل تسلیم نہیں، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان اشرف المخلوقات ہے، باوجود اس کے ہاتھ پاؤں چشم و گوش وغیرہ اعضاء مکرر اس میں موجود ہیں، اور اس تکرار کو موجب نقص کوئی نہیں کہتا، اور مخالف شان خداوندی کوئی نہیں سمجھتا، یہ کہ مجتہد صاحب خاموش ہو رہے،۔۔۔۔۔ بعینہ ایسا ہی اعتراض آپ کا ہے، کیوں نہ ہو؟ آخر آپ بھی تو اسی صدی کے مجتہد ہیں، یوں فرق مراتب ہوا ہی کرتا ہے۔

تفاوتِ فاضل و ادا و قیامت میں ہے کیا حق وہی فتنہ ہے، لیکن یاں ذرا سا بھی میں ڈھلے ہے
تھے (ادھر ادھر کے) اس کے بعد آپ نے حدیثِ کاملہ کی ترجمانی فرمائی اور فرمایا کہ
 کے حوالہ سے کھل گیا ہے، آپ کی خوش ہوا ہو گا، ہاں ہے، ہم آپ سے بددعا عرض کئے جاتے ہیں کہ
 ہم میں بات کے منکر ہی اس کو ثابت کیجئے، اور ادھر ادھر کے قصوں سے کیا مطلب ہے؟ آپ تو ارادہ کاملہ کا
 جواب کہتے ہیں، اس کی عمارت کو تو دیکھ لیا کیجئے، تاکہ سوال و جواب میں مطابقت کرے، سوال
 در جواب در جواب فرمائی ہو۔

بہت شے سے گھبرا دیکھئے، ہم نے آپ کو حدیثِ طلب کی بھی کہ جس سے زیرِ ناز کے ہونے
 اور کسی مقام پر ہونا بدنامی سے نامیوت دائمی ہو جائے، بالکل صحیح و تعمیم لگتی ہو، اور بلکہ یہ بھی مراد لگے ہو یا
 خاک اگر آپ کے پاس کوئی حدیث سوائے زیرِ ناز ہونے اور کسی ہونا بدنامی سے کہ ہے، تو وہ نہ تسلیم صحت
 و اتفاق صحت پر آپ کے یہاں مل کے تھے شرط ہے، اس بات کو اذکار ثابت فرمائیے کہ وہ حدیث
 اصولیہ زیرِ ناز ہونا بدنامی سے کہ نسبت کی نسبت کی نسبت ہو جائے؟ جو حرکت ہو جائے۔

۱۔ حضرت کاملہ کی حدیث میں ہے: قلی حدیثہ کا کلمہ ہے، حدیث صحیحہ کی ترجمانی ہے، لیکن حدیثِ ابوہریرہ
 شریف صحیح، بلکہ کرمۃ اللہ ہیں، کتابِ استقامۃ القلوب میں لکھی ہے، اور سنائی شریف صحیح، ہاں صحیح
 الحدیث میں القلوب فی القلوب، کتابِ الاستقامۃ میں لکھی ہے، مگر دونوں میں نقلِ خطی کا کلمہ نہیں ہے، اور
 صحیح ابن کثیر پر اسے نام صحیح ہے، تحصیل کے لئے دیکھئے نسخ الغیث، اور القلوب فی القلوب میں نقلِ خطی کا کلمہ
 ہے، حضرت قحس سوانہ کو کلام میں سنا کہ حدیثِ ابوہریرہ میں ہے کہ کسی ایک بات کو ثابت کرنے کا مطلب یہ تھا
 یا تو زیرِ ناز کا طارو کسی اور جگہ ہونا بدنامی سے کہ اور ثابت کرے، جیسا کہ زیرِ ناز ہونا بدنامی سے کہ اس کی بھی
 ہے، اگر یہ بات ثابت نہ کی جائے تو صحیح و تعمیم ثابت کرے، جیسا کہ کوئی نام ایسے حدیث میں لکھی ہے
 جس سے ثابت ہو جائے کہ کوئی زیرِ ناز ہونا بدنامی سے کہ دونوں طریقہ اختیار ہے، تو اس میں زیرِ ناز ہونا بدنامی سے
 کی تخصیص غلط ہو جائے گی اگر ایسی کوئی حدیث نہیں ہے۔ ————— جو حضرت قحس سوانہ سنا کہ حدیثِ ابوہریرہ
 کا کلمہ تھا کہ حدیثِ ابوہریرہ میں ہے کہ اس بات کو ثابت کرے کہ اگر حدیث کا کلمہ ہے، جو حدیثِ ابوہریرہ میں ہے کہ حدیثِ ابوہریرہ
 کہ روایات میں تمام حدیثیں ثابت کرے تب کہیں ترجمہ کوئی نام لکھے، مگر یہ دونوں طریقہ سنا کہ اس کے پس، اب جیسا
 حضرت قحس نے اس سے گزرا کرتے ہوئے ایک کلمہ کے فوش و قہم کا اور ایک کلمہ کے فوش و قہم کا، جیسا کہ حدیثِ ابوہریرہ
 کی روایت کو لکھی ہے کہ اس میں دونوں طریقہ درست ہے، حضرت قحس نے فرمائیے کہ اس قراءت کو حدیث میں لکھنا

مگر آفریں باد کہ آپ نے ان تمام امور و مطالبات سے قطع نظر فرما کر طول لاطال شروع کر دیا، بروئے عقل و انصاف تو آپ کو یا تو وہ احادیث جو ثبوت دائمی تحت الشترہ کے خلاف پر دال ہیں، یا توسع و تعمیم ان سے نکلتا ہو، پیش کرنی تھیں، ورنہ جو ہم نے آپ سے مطالبات کئے تھے ان کا بے جا ہونا مدلل بیان کیا ہوتا، نہ یہ کہ ان تمام امور سے اعراض فرما کر جس امر کے ہم خود قائل ہیں، بلکہ کوئی بھی منکر نہیں، ثابت کرنے بیٹھ گئے، آپ نے جو حدیث بڑے زور و شور سے نقل فرمائی ہے، نہ ثبوت دائمی غیر زیر ناف پر دال، نہ اس سے توسع و تعمیم نکلی، نہ حدیث تحت الشترہ کے خلاف و معارض، پھر خدا معلوم ہمارے مقابلہ میں کیوں پیش کی جاتی ہے؟ آپ تو ہم کو اس حدیث کے بھر دے پر علماء سے شرتا تے تھے، آپ کو عقل و حیا ہو تو آپ کو تمام اہل عقل سے شرمانا اور ان کے روبرو نادم ہونا چاہئے، فَضْلًا عَنِ الْعُلَمَاءِ وَالْفُضَّلَاءِ!

علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ حوالہ بھی ————— سفر السعادت میں ہے: ”دست راست بر دست چپ نہادے، برابر سینہ در صحیح ابن خزیمہ ہم جہیں ثابت شدہ انتہی“ ————— مثل حوالہ سابق آپ کے مفید نہیں، چنانچہ ظاہر ہے۔

قوله: اب جن احادیث سے رکھنا ہاتھوں کا زیر ناف ثابت ہو گا جب تک تصحیح مؤثرین صحیح نہ ہوں گی، معارض اس حدیث کے نہیں ہو سکتیں، بلکہ ترجیح اسی حدیث صحیح کو رہے گی، کما تقدّر فی الاصول و سیاقی۔

احادیث تحت الشترہ و فوق الشترہ میں تعارض نہیں | اقول: مجتہد صاحب! معارض کا کون قائل ہے؟ جو آپ تعارض رفع کرنے کے در پے ہیں، باقی آپ کا یہ کہنا کہ ————— احادیث تحت الشترہ کا ثبوت جب تک احادیث محال سے نہ ہو گا، ترجیح اسی حدیث کو رہے گی؟ جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ احادیث تحت الشترہ و فوق الشترہ کو معارض مانا جائے، اور اگر کوئی اس باب میں توسع و تعمیم کا قائل ہو، جیسا بعد فراغ نماز و اہنی یا بایں جانب پھر کر بیٹھ جانے میں احادیث مروی ہیں، اور سب نے اس کو توسع اور تعمیم پر حمل کیا ہے، اور چنانچہ امام احمد

۱۷ یعنی صحیح ابن خزیمہ والی روایت ۱۲ ۱۷ شرمانا، شرمندہ کرنا، ذلیل کرنا ۱۲

۱۷ حدیثوں کے لئے دیکھئے ابن ماجہ شریف، باب الانصراف من الصلوٰۃ، کتاب آفات الصلوٰۃ ص ۳ مصری ۱۲

۱۷ امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت ان کے مذہب کی معجز کتاب ثبوتی ابن قدامہ ص ۱۵۱ میں ہے کہ (باقی ص ۱۵۱ پر)

و بعض محققین متاخرین ہاتھ باندھنے میں بھی تعیم ہی کے قائل ہوئے ہیں، تو پھر فرمائیے یہ آپ کی ترجیح کہاں جاتے گی؟ کیونکہ اس صورت میں دونوں حدیثیں معمول بہ رہیں گی، ایک پر عمل کرنا اور دوسری کو ترک کرنا غلط ہو جائے گا، باقی احادیث زیر ناف کا حال جب آپ تحریر فرمائیں گے جب ہی ہم بھی کچھ عرض کریں گے، اور آپ کی حدیث دانی کی داد دیں گے۔

قولہ: اور اگر بالفرض آپ صحیح بھی ان احادیث کی بحیلہ وحوالہ ملا ہاشم سندی و ملا قائم سندی فرمائیں گے، تو بھی ہمارا مطلب یعنی توسع و تعیم جس کی نسبت آپ احادیث طلب فرماتے ہیں حاصل ہے۔

اقول: توسع و تعیم تو آپ کیا خاک ثابت کریں گے؟ کیونکہ ہم نے توسع و تعیم کا مطلب احادیث ثبوت توسع و تعیم طلب کی تھی، تو یہ مطلب تھا کہ کوئی حدیث خاص جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ ہاتھ زیر ناف باندھو، یا زیر صدر باندھو دونوں طرح اختیار ہے، اگر ہوتا تو لائیے، اور دسٹ کی جگہ بیٹل لے جاتیے، ورنہ پھر زبان نہ ہلائیے۔ اور آپ نے جو توسع ثابت کیا ہے، اس کے تو ہم خود قائل ہیں، عبارت اولہ کاملہ کو ملاحظہ فرمائیے، بلکہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں، سو ثبوت توسع و تعیم جو آپ نے کیا ہے، ہم اس کے منکر نہیں، اور جس

(بقیہ ص ۱۰۰ کا) انه مختار فی ذلك، لان الجمیع مروی، والا مرفی ذلك واسمہ۔
گمہ ہاتھ باندھا مروی ہے اور اس معاملہ میں گنجائش ہے
لہ بعض محققین متاخرین مثلاً حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہ کی یہی رائے ہے، فتاویٰ رشیدیہ ص ۳۶ میں ہے کہ: ”فوق ناف و زیر ناف دونوں طرح ہاتھ باندھنا، اگر از روئے دیانت ہے تو جائز ہے، اور اگر حوائج نفسانی سے کرے گا تو ناجائز ہے۔“ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہ کی یہی رائے ہے، مفسر صفحہ ۱۱۱ میں تحریر فرماتے ہیں کہ ”جمہور علماء موضع غیبی علی المیسری قائل اند، بعض اختلاف کر ذرا، شافعی فوق ناف می نہد، والی صلیفہ زیر ناف، والی ہمد واسع و جائز است۔“ اور شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ بھی مدارج النبویہ میں توسع کے قائل ہیں (بجو السؤال فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۲) لہ یہ بحث آگے آ رہی ہے۔

لہ جس طرح انصاف عن الصلوۃ کے بارے میں تعیم کی حدیث ابن ماجہ ص ۳۱۳ میں موجود ہے حضرت تھلب فرماتے ہیں کہ ائمتنا النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فكان یصوف عن جانبہ جیعاً (انہ صوف عن نازرہاتہ تھے دونوں ہی جانب سے تھے) ۱۲

تو شیخ کے ہم سفر تھے، اور طلب تھے وہ آپ نے ثابت نہیں کیا، اس نے ہم کو تو کچھ وقت نہ ہوئی، بڑے توشیح و تعمیر مجتہد جناب، آپ کے قبضہ ارشاد و موصیٰ صاحب کو اپنے کلمہ کے لیے کچھ سائل نے تو ہم سے قطعاً زبانتان ہاتھ باندھنے کا ثبوت طلب کیا ہے، سو مجھ اشتراک کے انکو توشیح سے دو ثابت ہو گیا، آپ تو ہمارے ہی خریدین گئے، وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ هُمْ أَثَرُ الْأَنْكَدَا!

بجہد صاحب! انصاف سے دیکھئے کہ جس قدر میں اس کا ثبوت سائل نکلتا۔۔۔۔۔ میں نے یقین اور خطبہ آئین کہنے اور زبانتان ہاتھ باندھنے۔۔۔۔۔ میں سے حضرت سائل نے ہم سے طلب کیا تھا، اور ہمارے وقت سے بروئے انصاف میں قدر اس کا جواب دینا کافی ہو سکتا تھا، اس کو آپ ہر سکتے میں اپنی زبان و قلم سے تسلیم کرتے چلے آئے ہیں، اچھا غیظناطین اور ان پر یہ امر عطا ہر ہے، بلکہ اگرچہ آپ کے عبارت اور کلام پر بے سوچے کچھ اعتراض گئے ہیں، چنانچہ ہم نے سب جگہ آپ کی غلطی ظاہر کر کے دکھلا دی ہے، لیکن اصل مطلب کو ہر جگہ اب تک آپ تسلیم کرتے چلے آئے ہیں، وہ وہو المطلوب! مولوی محمد حسین کو آپ میرا دشمن اور دوست کی کوئی نہ لگا ہو گا۔۔۔۔۔ آپ نے بغیر غرض نظر و دوست کو۔۔۔۔۔ حیف کہ آں دشمن جانی کند

تو کہ: اور ہمارے توفیق اور اسکاں میں کے بطور توشیح اور تعمیر کے قول شیخ باطل ہو گا۔
خوش فہمی | اقول: افسوس! افسوس! دعوے اجتہاد اور اس قدر بے سرو پا نہیں، اجتہاد **خوش فہمی** صاحب: کہتے تو یہی شیخ کا کون خائل ہے؟ جو آپ اس کے بطلان کے وہ نہیں، عبارت اور کلام کو۔۔۔۔۔ جس کے جواب کہنے کا حضور خیالی نام نکال رہے ہیں۔۔۔۔۔ ملاحظہ فرمائیے دیکھئے اشارۃً یا مرامہ کہیں ہی شیخ کے دعوے کی برائی ہے؛ بلکہ حضرت سائل نے جو ہم سے زبانتان ہاتھ باندھنے کا ثبوت طلب کیا تھا، اس کے جواب کا خلاصہ نقطہ یہ ہے کہ امادیت جو زبانتان ہاتھ باندھنے پر دل میں، ان کے مقابل میں آپ وہ امادیت لائے کہ جو تحت امادیت ہاتھ باندھنے کی ناسخ اور غلطی ہوں، آپ نے حسب العادت سوال سائل کو جواب میں یہ

لے یہ غلطی محاورہ جس کا ترجمہ یہ ہے کہ بڑی دور ہے جس کی غلطیوں کو انکی دیں۔۔۔۔۔ اور طلب یہ ہے کہ ہمارے جو سر جو کر رہے "لے جو کچھ کہہ رہے تھے وہ دوست نے کیا: افسوس کہ وہی جانی دشمن نے کیا"۔۔۔۔۔ غلطی عام: کچھ خیالی، اور خیالی جس کے پورا ہونے کی امید نہ ہو"۔۔۔۔۔

قطع نظر فرما کر اٹا ہم کو مدعی نسخ قرار دیا، خوش فہمی اسی کا نام ہے!

توشع مسلم تو سوال مہل مع نذا جب آپ توشع و تعیم کو تسلیم کر چکے، اور زیر ناف اور زیر صدر دونوں جگہ ہاتھ باندھنا آپ کے نزدیک صحیح و درست ہوا، تو

اب ذرا قبلہ ارشاد مجتہد العصر محمد حسین صاحب سے پوچھئے کہ انھوں نے ہم سے جو زیر ناف ہاتھ باندھنے کا سوال کیا تھا، یہ کیا مہل سوال تھا! اگر پوچھنا تھا تو زیر ناف ہاتھ باندھنے کی تعیین ہی کو پوچھنا تھا۔

سائل بھی جوابی الغرض حضرت سائل نے جو ہم سے سوال کیا تھا، اس کا جواب تو آپ نے ہی مکرر سکر تسلیم کر لیا، متنازع فیہ ہم میں اور آپ میں فقط یہ امر باقی

رہا کہ آپ تعیین زیر ناف کو اچھا نہیں سمجھتے، بلکہ تحت السترہ و فوق السترہ دونوں کو مساوی قرار دیتے ہو، اور ہم تحت السترہ کو اولیٰ سمجھتے ہیں، سو بروئے انصاف اس کی جواب دہی جیسی ہمارے ذمہ ہے ویسی ہی جمیع غیر مقلدین خصوصاً حضرت سائل کے ذمہ ہے، کیونکہ وہ بھی فوق السترہ کی تعیین کے قائل ہیں۔ اور یہ آپ کی تعیم کے مٹانی ہے، لیکن استحساناً ہم تو ساتھ کے ساتھ اس تھک کو بھی طے کرتے ہیں، آپ کو اختیار ہے غیر مقلدین سے جواب طلب فرمائیے یا نہیں۔

قیاس سے ترجیح مجتہد صاحب! ہم تو اس اختلاف کو کچھ اختلاف نہیں سمجھتے، کیونکہ ہم بھی اس بات کے قائل ہیں کہ فوق السترہ و تحت السترہ دونوں کے ثبوت میں

احادیث متساویۃ الادلہ موجود ہیں، کسی نے تحت السترہ کو، کسی نے فوق السترہ کو اولیٰ سمجھ کر معمول بنھ لیا، خواہ وہ اولویت تو ثبوت سند و کثرت روایات کی وجہ سے ہو، خواہ اور قرائن خارجیہ کی وجہ سے، اور یہ قاعدہ اصول آپ کو بھی شاید معلوم ہو کہ جب حدیثیں متعارض ہوں، اور نسخ وغیرہ وہاں کچھ نہ ہو سکے، تو اس وقت قیاس کے ذریعہ سے اھل الحدیثین کو حدیث ثانی پر ترجیح دے لیا کرتے ہیں، اور معمول بنھ لیتے ہیں، اور اس ترجیح کے لئے ایک کو ناخ اور دوسرے کو منسوخ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسا کہ آپ نے غلط فہمی کی وجہ سے تعیین و ترجیح زیر ناف ہاتھ باندھنے کے بھروسے پر اس کو ناخ قرار دے لیا، اور نسخ کے بطلان کو ثابت فرمانے لگے، چنانچہ اسی کے قریب قریب امام ابن ہمام و امام ترمذی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔

لہ متساویۃ الادلہ: پیروں کی طرح ایک دوسرے کے برابر ۱۲۔ امام ابن ہمام رحمہ اللہ کی عبارت اس نوع کی تمہیدیں نقل کی جا چکی ہے، اور امام ترمذی تحریر فرماتے ہیں: وراى بعضهم ان يضعهما فوق السترۃ، وراى بعضهم ان يضعهما تحت السترۃ، وکل ذلك واسع عندہم (ترمذی شریف ص ۳۲) ۱۳

آپ کی غایتوں کا ثمرہ | اب انصاف کیجئے کہ چارے سے غلامی تو کیوں؟ اعتراض نہیں ہوگا، البتہ اول کو حضرت سائل کا سوال قبل ہے سائل ہے، اس کے بعد آپ کا تعہد و تعمین میں یہ جھگڑا کرنا، اور چارے سے غلامی پر موقوف سمجھنا خلاف عقل ہے، اور اس قسم کے اختلافات پر نیزے کو اتار کر بڑھانا، اور اس کی تحقیق میں طویل لاغلاف کرنا، انہی لوگوں کا کام ہے جو کہیں کو غم و غصہ خدا وادوسے بڑھتے ہو، اور ہم کو اس قسم کے اختلاف میں، امر اور نہر و جھگڑا کا مشغول رکھتے ہیں، جو کہ ہم نے کھائی بھی آپ کی غایتوں کا ثمرہ ہے۔

قولہ کا یہاں تاثر ہے کہ واسطے صحت و اتفاق صحت اس کی کا چارے نزدیک ہرگز شرط نہیں، حدیث میں بھی قابل اجتماع ہے کہ اتفاق فی الاسماء، البتہ یہ کہ کہتے ہیں کہ حدیث صحیح شقی علیہ کے استقامت اور رد و نسخ کے واسطے شرط ہے کہ حدیث صحاح و ناخ اس کی صحیح شقی علیہ حدیث کی ہی حدیث ہے۔

حدیث قوی ناسخ اور ضعیف
منسوخ کب ہوتی ہے؟

دوسرے اتحادی قوتی ہے، اور جس صورت میں جو ریٹ فیض کو فروغ دے گا وہ اس کا راستہ نہیں کیونکہ وہ اس تعاون کی انہیں اس بحث کو کسی قدر میل سے وقفہ دے گی ہم بیان کر چکے ہیں۔

[illegible]

سوال آپ اس امر کو ثابت کیجئے کہ اعادہ بیٹ مختلف مذکورہ اجماعات بالاسین تعارض حقیقی ہے۔
 اس کے بعد اس قاعدہ کا استعمال کیجئے، اور قطع نظر اس سے اگر یہ ارشاد حضور مسلم بھی لکھا جائے
 تو پہلے اپنے قبضہ ارشاد سے کہنے کہ اس کو چاہئے تھا کہ اپنے ثبوت مدعا کے لئے جس مسئلہ میں مسئلہ
 سے اعادہ بیٹ صحیح مطلق طلبہ جو ان کے مدعا کے لئے ضروری صحیح مطلق لکھا ہوا ہوں تو پیش کرنی چھیں،
 اور پھر ان کے مقابلہ میں وہی بی، یا ن سے بڑھ کر اعادہ بیٹ ہم سے طلب کی ہوگی، یہ عجیب ماضیہ
 کہ اپنے دلائل کو تو چھپا رکھا، اور اوروں پر یہ تقاضا کہ ہمارے دلائل سے بڑھ کر اپنے ثبوت مدعا
 کے لئے دلائل لاکو۔

اس کے بعد جو آپ نے تعارض کی شرط کے ثبوت کے لئے عبارت "مستوجب" نقل فرمائی
 ہے، ایک ایر نفوس، اطولی لا طائل کا آپ کو شوق ہے، امی صاحب! مطلب کی باتیں کیجئے،
 اس شرط میں ہم کب کلام کرتے ہیں، نہ ہمارے مدعا کو اس سے کچھ علاوہ، بلکہ ہم ہر سے سے حق
 اعادہ بیٹ میں تعارض کے قائل ہی نہیں رہنا چھ دفعات سابقہ میں اور نیز اس دفعہ میں بھی کہ بیان
 کر چکے ہیں، آپ مدعی تعارض ہیں، اعادہ بیٹ مذکورہ دفعات بالاسین تعارض ثابت کیجئے، مگر غیب
 یاد رکھئے کہ تعارض حقیقی کے لئے اتحاد زمانی میں شرط ہے، چنانچہ سب پر روشن ہے، اگر ہم کو بھی

(حبیب حاشیہ ص ۱۰۳) کیونکہ ایک کو دوسرے پر اعتبار ذات برتری حاصل ہے۔

اور تعارض حقیقی کے لئے شرط، ممکنات و زعم کا اتحاد اور حکم اختلاف سے پس علاج سے بروی کا
 حلال ہونا اور اس کا حرام ہونا، تعارض نہیں ہے، کیونکہ محل (مکان) مختلف ہے، اسی طرح شراب
 ابتداء سے اسلام میں حلال تھی، پھر حرام ہو گئی، یہ بھی تعارض نہیں ہے، کیونکہ زمانہ ایک نہیں ہے، اسی طرح
 حکم میں تضاد نہ ہو تو بھی تعارض نہیں ہوگا۔

اور تعارض کا حکم ہے کہ اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو حدیث کی طرف رجوع کیا جائے اور دو حدیثوں
 میں تعارض ہو تو اولیٰ صحابہ یا تیس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اعراض زمانہ ایک نہ ہو تو تعارض ہی نہیں ہوتا، اور ترجیح کے لئے توبہ اسناد کی بھی ضرورت نہیں رہتی
 دفعہ اول میں یہ بحث آئی ہے کہ اعادہ بیٹ دفع میں جو دو احتمال تھے معنی بقائے دفع اور نسخ دفع میں سے
 ایک احتمال کو اعادہ بیٹ ترکہ دفع نے ترجیح دی ہے، پس چونکہ اعادہ بیٹ ترکہ دفع منحرف ہے، اس لئے کہ
 کے لئے ہے، اس لئے کہ اعادہ بیٹ دفع کے ہم پختہ ہو، ضروری نہیں ہے۔

طول لاطائل کا شوق ہوتا، تو آپ کی طرح کثپ اصول کی عبارتیں اس شرط کے اثبات کے لئے نقل کرتے، اور ”منہ“ اس پر چڑھاتے۔

قوله: مرزا مظہر جان جاناں جو حنفیہ میں سے ہیں، معمولات میں فرماتے ہیں کہ ”در صلوة دست

برابر سینہ می بستند“

قاعدہ الزام دینے کا | اقول: وہ صاحب! یہ عجیب قول ہے بجائے اس کے کہ اس کے آگے مقولہ بیان کرتے، فعل بیان کیا گیا، خیر یہ تو غلطی عبارت ہے، اس پر مواخذہ کرنا بھی خلاف ادب عقلاء سمجھتے ہیں، بے ساختہ یوں ہی قلم سے نکل گیا، مگر یہ تو فرماتے ہیں کہ اس قول سے امام ابو حنیفہ پر کیا اعتراض ہو گیا، یا آپ کے یہاں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ کسی مجتہد کا مقلد اگر کسی مسئلہ میں اس کا مخالف ہو تو اس مجتہد کا قول غلط ہو جاتا ہے، ہم نے بھی بعض اتباع مولوی نذیر حسین کو دیکھا ہے کہ بعض مسائل میں مولوی صاحب کے مخالف ہیں، یہ تو قاعدہ الزام دینے کا بہت مختصر ہے، ایسے ہی دو چار قاعدے اور تصنیف کر دو گے تو مناظرہ بہت جلد طے ہو جایا کرے گا۔

قوله: اور یہ بات تو آپ کی ایسی بے ٹھکانے ہے کہ جس کا کہیں ٹھکانا نہیں، کہ ثبوت سنیت کے واسطے مداومت اور دوام فعل آں حضرت علیہ السلام کا طلب فرماتے ہو۔

سخن شناس نہ... | اقول: بے شک جو حضرات آپ جیسے خوش فہم ہوں گے، اور الفاظ سے معافی تک ان کی عقل نارسا کی رسائی نہ ہوگی، وہ ہماری طلب مداومت کو ضرور بے ٹھکانے خیال کریں گے، لیکن جن کو حوصلہ معافی سخی ہوگا، وہ بلا تامل آپ کے بے ٹھکانے فرمانے کو بے ٹھکانے تصور فرمائیں گے حضور بعینہی اعتراض ہم پر دفعہ ثانی میں کر چکے ہیں، اور ہم بھی اسی جگہ جواب دندان شکن نذر عالی کر چکے ہیں، مفصلاً تو وہیں ملاحظہ کر لیجئے، مگر مجہلاً یہاں بھی یہ عرض ہے کہ: ہم نے دوام فعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت سائل سے ثبوت سنیت کے لئے نہیں طلب

لہ مصباح الادلہ میں جو عربی عبارتیں ہوتی ہیں، ان کا حاشیہ میں ترجمہ کر کے، مصنف آخر میں (۱۲۰۲ھ) لکھتا ہے: حضرت قدس سرہ نے اس کی تفسیر لی ہے ۱۳ لہ یعنی مرزا صاحب نماز میں ہاتھ سینہ کے برابر باندھتے تھے (یہ مرزا صاحب کا عمل ہے، اوشاد نہیں، ارشاد اس کے بعد لکھا ہے) ۱۴ لہ حوصلہ معافی سخی، معنی سمجھنے کی صلاح ۱۵

کیا تھا، جس میں کوہ اسر سنون فرماتے ہیں اور پھر اس کی جانب مقابلہ کر دو روہ شریک مل گئے
ہیں، تو ہم نے جانب مخالف کے شریک ہونے کے لئے دوام فعل نبویؐ طلب کیا تھا، کیونکہ
نقطہ ثبوت جزئی نے دین و غیرہ سے تو اس کی جانب مخالف یعنی ہم رفیع کا شریک و غیر
سنون ہونا معلوم!

ہاں جب آپ یہ ثابت فرمائیں گے کہ رفیع پرین کا ثبوت قطعی علی وجہ الادوات ہے
تو پھر حجت اس کی جانب مقابلہ آپ شریک و غیرہ قبول ہو جائے گی۔

عکس پر ضروری کچھ نہیں ہے کہ طلب سدادت کو ثبوت سنیت کے لئے شرط سمجھ کر بار بار اس
معرض کو پیش کرتے ہو، میں جہتوں ہوں کہ جو حضرات ایسے ہونے سے معذرت میں غور کریں گا کہ سدا
کے لئے لگتے ہیں، ادھر اسے اجتہاد کرتے ہوئے، اور مجتہد العصرینے کہئے، ان حضرات کی زبان
میں کثرت بھی تو نہیں آتی، مگر اس اجتہاد ناروا اور عقلی ناروا پر بسنے کا حکام دین سے ہوا ایسے طریقے
کو سلام ہے

ابن کثرت اگر بزم تو احسن رو بہات بس گر ہی ست جانب حق رہنویاں

حدیث تحت السنو اور اس کی صحت کا دعویٰ اس کے بعد اجتہاد عصر مولوی محمد احسن صاحب
نے بزم نواد ایک تنبیہ لطیف اپنے مقدّمات
طریقہ مولوی محمد حسین صاحب لاہوری کے کلام سے نقل کی ہے، اور اپنے مقابلین کو دل کھول
کر خوب برا بھلا کہا ہے، اور صحیح نقل دین کی شان میں کلمات گستاخانہ حسب الادوات زیب قلم
فرماتے ہیں، اور مفسرین اصل و مطلب ضروری اس تصویر طویل کا یہ ہے کہ مولوی داجید الحق غفری
نے ترجمہ اردو شرح وفاقہ میں دربارہ ثبوت سنیت تحت السنو یہ حدیث بیان کی ہے، اور اس کی

لے معلوم یعنی ثابت نہیں ہو سکتا " لے آپ یعنی خود خود " لے احسن صاحب: اگر آپ کے نہیں
میں راہ نہایت ہی ہے، تو میرے راہنا، پھر حق کی جانب بس گرائی ہے: " لے مراد حجت الہی کی صحیح دلیل
حیدر آبادی (ولادت ۱۲۸۵ھ وفات ۱۳۵۵ھ) پہلے پہلے حقیقی تھے، ترجمہ الخواطر میں ہے کہ کھن شدہ ثانی
التعلیل فی بدلتہ ائمہ (۱۳۵۵ھ) پھر غیر معتبر بن گئے، صحاح ستہ کے اردو تراجم آپ نے کئے ہیں اور سند کو
کے مصنف ہیں، شرح وفاقہ کے ترجمہ کا نام لغو الادویہ ہے، کھن پور میں پیدا ہوئے اور دیر تک گھنوی رہے
اس نے گھنوی کہلاتے ہیں پھر آخر میں حیدر آباد کے ہو کر رہ گئے تھے، جس نے زیادہ شہرت حیدر آبادی سے ہے۔

صحت کا دعویٰ کیا ہے، وَهُوَ هَذَا:

حدیثنا وکیع عن موسیٰ بن عمار عن علقمہ بن وائل بن حجر اپنے والد ماجد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نماز میں آپ نے داہنا ہاتھ بائیں ہاتھ پر نات کے نیچے رکھا۔

اب اس پر مولوی محمد حسین صاحب لاہوری بڑے ططراق سے اعتراض کرتے ہیں۔ خلاصہ اعتراض: یہ ہے کہ مولوی وحید الزماں، وصاحب تنویر الحق وغیرہ جو اس حدیث کی صحت کے مدعی ہو بیٹھے ہیں، یا جاہل ہیں، یا تجاہل کرتے ہیں، کیونکہ منجملہ شرائط صحت حدیث ایک شرط اتصال یعنی سند کا متصل ہونا بھی ہے، اور اس امر کے ثبوت کے لئے مخبہ مقدمہ ابن صلاح وغیرہ کا حوالہ نقل کیا ہے، اس کے بعد حدیث مذکور کا غیر متصل ہونا اس طرح پر ثابت کیا ہے کہ علقمہ جو اپنے باپ سے روایت کرتا ہے، اپنے باپ کے پیچھے پیدا ہوا ہے، اور اس کے بعد مجتہد صاحب نے اپنی حدیث دانی، اور ثنائین کی ناواقفیت و جہالت کو بیان کیا ہے، اور مولوی وحید الزماں وغیرہ کی اتنی بات پر سرے سے تقلید ہی کو خلاف حق فرمانے لگے۔

جواب | اقول: بحول اللہ وقوتہ! اگرچہ بروئے انصاف اس جھگڑے سے ہم کو کچھ مطلب نہیں، عبارت اول کے کاملہ کا جو مطلب تھا، اس کو خود ہمارے مجتہد صاحب مکرر تسلیم فرما چکے ہیں، وہو المطلوب، لیکن چونکہ مولوی محمد حسین لاہوری رئیس غیر مقلدین نے اس باب میں بہت زور مارا ہے، اور مصنف مصباح نے بھی اس کو لا جواب سمجھ کر بڑے فخر و مباہات کے ساتھ نقل کیا ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ہم بھی اس باب میں کچھ عرض کریں، اور ان حضرات کے دعوئے باطل کا بطلان ظاہر کر دکھائیں۔

علقمہ بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے | جاننا چاہئے کہ اگرچہ ابن حجر نے تقریب میں، اور امام ترمذی نے امام بخاری سے طویل کتب میں نقل

لے تنویر الحق کے مصنف حضرت نواب قطب الدین صاحب ہیں، تفصیل پیش لفظ میں ہے۔ مگر معیار الحق میں مولوی سید ندیم حسین صاحب دہلوی کا الزام یہ ہے کہ تنویر الحق کا سارا مواد ان کے ایک برگشتہ شاگرد محمد بخاری کا فراہم کیا ہوا ہے جس کا جواب اس شاگرد نے مدار الحق نامی کتاب لکھ کر دیا ہے ۱۲ سالہ تجاہل، انجمن بننا۔

جاتا ہے، جہاں سماع ہو، کما مَرَّ

اب امام ترمذی اور مسلم اور ابو داؤد اور نسائی کی تصریح سماع کے بعد، سماعِ علقم میں کچھ شک باقی نہ رہا، اور اس بھروسے پر حدیث تحت السنہ کی سند کو مقطوع، غیر متصل کہن اپنی ناواقفیت کا اظہار کرنا ہے۔

اب جاہل کہتے! مجتہد صاحب! آپ نے جو مولوی وحید الزماں کے جاہل کہنے سے بُرا مانا تھا، اور آپ کے مقدّم مولوی محمد حسین بھی فرماتے تھے کہ اس حدیث کو متصل الاسناد ثابت کر کے، اس کے بعد منکرینِ صحت حدیث تحت السنہ کو جاہل بتلایا ہوتا، سواب تو امید قوی ہے کہ آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ دونوں اس حدیث کے منکرینِ صحت کو ضرور جاہل فرمائیں گے، اور اپنے دعاویِ باطلہ سے جو اس بحث میں آپ دونوں صاحبوں نے کئے تھے، اور خواہ مخواہ مولوی وحید الزماں کی اس بات پر جملہ مقلدین کو سخت سست کہہ کر اپنے بغضِ پہنائی کو ظاہر کیا ہے، باز آؤ گے

نکئی در نظر جلوئے بے جا اے سُرّو! من مگر خوبی اندام نمی دانم چیست

اب آپ اور آپ کے رَأْسِ رئیس صاحب کو بقول ان کے بہت ضروری ہے کہ کُتِبَ تواریخ و اسماء رجال نہیں، بلکہ پہلے کتبِ احادیث کا مطالعہ کریں تاکہ انقطاع و اتصال وغیرہ حالات احادیث سے آگاہ ہو جاؤ، اس کے بعد اپنی مُصَنَّفَات اور خیالات کی ترمیم و تصحیح کرنی چاہئے۔

تقلید کس کی ممنوع ہے؟ اور آپ صاحب جوابِ حرم وغیرہ کے اشعار و بارہ ممانعت و حرمتِ تقلید نقل فرماتے ہیں، ہم بھی ان کو ٹھیک سمجھتے ہیں،

مگر اس ممانعت کا یہ مطلب نہیں کہ تمام انواعِ تقلید کی حرام ہیں، رسول کی ہو یا صحابہؓ کی، جو علماء و رشتہ الانبیاء ہیں ان کی تقلید ہو یا اہل الذکر کی، سب حرام ہے اور ممنوع ————— نعوذ باللہ من ذلك! ————— نہیں! بلکہ یہ مطلب ہے کہ جو لوگ مُصَنَّفَاتِ رُؤسِ مجتہال اور مُصَنَّفَاتِ وَاَصْلُوکِ ہوں، ان کی تقلید اور اتباع بے شک موجبِ گمراہی ہے، اور جو حضرات کہ ائمہ دین اور وارثِ الانبیاء و المرسلین ہیں، اُن کی پیروی عین پیرویِ انبیاء علیہم السلام، اور ان کا اتباع موجبِ فلاح و نجات ہے

۱۱۔ مقطوع یعنی منقطع یعنی جس کی سند میں کوئی راوی چھوٹ گیا ہو ۱۲۔ یعنی ابن ابی شیبہ کی تحت السنہ والی حدیث

۱۳۔ اے سُرّو! (مشتوق) میرے سامنے جلوئے بے جا نہ کر۔ ہم شاید تیرے جسم کی خوبی نہیں جانتا ہوں کہ کیا ہے؟ ۱۴۔

۱۵۔ دیکھئے مشکوٰۃ شریف ۳۳ ۵ دیکھئے مشکوٰۃ شریف ۳۳ کتاب العلم ۱۲

غیر تقلید بھی مقلد ہیں، مگر کس کے؟ | گو آپ تقلید سے آپ کو بری فرمائیں، مگر یہ نہایت

ہیں، تو آپ ان لوگوں کو جو ان سے فہم احکام شریعت میں کچھ بھی نسبت نہیں رکھتے، اپنا مقتدا اور
پیشوا ٹھہراتے ہیں، ہم ان کے تقلید ہیں جن کو حافظہ ظہر و باطن اذکر کہنا چاہئے، اور آپ ان کو اپنا
قائد ساہ و ضرور کیا ہے۔ شفا حضرت مسائل و مسائل۔ کہ جو احکام دین کے قرب

اپنی رائے ناسا کے بغیر سے بہت سی آیات و احادیث کو منقضی سمجھ کر ان کو ترک کرنے والے
خداوند بے نیاز کو محدودی، امکان اور مقام معینہ کی میں موجود ماننے والے خداوند کرم کے لئے

شل اپنے دست و پائابست کرنے والے، حضرات صحابہ کی سنت کو۔ شل میں شل تراویح
کے۔ ترک کرنے والے، ارکان سنت دین کو۔ شل جہاد کے۔ سنو گئے

والے مطلب صالحین کو سب و شتم، امن و طعن و تخریب سے یاد کرنے والے، سویہ تقلید و سبب ہی
ہے میرا آپ نے بیان کیا، اور تقلید و سنت دین کا وہی اصل ہے جو ہم بیان کرتے ہیں۔

کامیاب پاکستان راقیاس از خود میر۔ گرچہ مائدہ در خوشن شیری و شیر

انکہ اربعہ کی تقلید بحیثیت مفتخرین ہے | ست غذا جو لوگ مقلد نہ ہیں، ان کا مطلب یہ
تقریباً ہی ہے کہ حضرات، کہہ کو دربارہ احکام شرع

مستقل، اور ان کی رائے کو اصل دین سمجھتے ہیں، نہیں، بلکہ ان کو مفتخر و تہنیتی کلام الہی و کلام نبوی
سمجھتے ہیں، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما سے منقول ہے کہ ہمارا قول مگر مخالف

ارشاد نبوی ہو تو درود واجب التکرار ہے، مگر یہ یاد رہے کہ موافق و مخالف کا سمجھنا آپ میں
کلام نہیں، آپ تو بہت سی موافق باتوں کو بھی مخالف سمجھ کر ترک فرما دیں گے، لکھا ہو گا کہ

امام طحاوی کے قول کا مطلب | طحاوی کا قول جو آپ نے غایات کے واسطے
سے نقل کیا ہے، اس کا بھی یہی مطلب ہے کہ

۱۔ آپ کو اپنی خود کو ۱۰ نہ نہایت، برادرت ۱۱ شیعہ، شیرو، شیرو، انقرت ۱۲ گئے نیک لوگوں کے کام کو

اپنے اور قیاس سے کہ ۱۳ گرچہ لکھنے میں شیر (دندہ) اور شیر (دودہ) یکساں ہوتا ہے، (دشوی مشہ
دخراول سب رنگی۔) مانہ کی جگہ ہا شرمہ) ۱۴ گئے حافظہ بنی جزمہ ارشہ نے سابق الزین (شیخ
نہ کہ نام طحاوی میں شرح مصران زوالق حسین بن ابراہیم (۳۶۶۔ ۳۸۷) (باقی ص ۱۱۱)

لوگوں کو ترجیح بین الاقوال کا سلیقہ ہو جیسے امام طحاوی تو ان کو یہ نہ چاہئے کہ بے سوچے سمجھے بوجہ تعصب کسی کے قول کو اگرچہ وہ مروج ہو معمول بہ ٹھہراویں، یہ مطلب نہیں کہ مطلق تقلید کو وہ ناجائز فرماتے ہیں، سب جانتے ہیں کہ وہ خود معتقد تھے، مگر آپ کو تو فہم سے کچھ مطلب ہی نہیں، موافق کو مخالف، اور مخالف کو موافق سمجھ لیتے ہو۔

فہم یلحقن گر نکند مستمع قوت طبع از مشکلم مجوئے

اس کے سوا اگر کسی کو کچھ بھی عقل خدا داد سے بہرہ ہو تو طحاوی کا قول سرتاسر ہمارے مؤید ہے، دیکھئے: طحاوی کا قول جو آپ کے مولانا ابو سعید محمد حسین صاحب نے نقل فرمایا ہے، وہ یہ ہے: **أَوَّلُ مَا قَالَهُ أَبُو حَنِيفَةَ أَقُولُ بِهِ، وَهَكَذَا يَقُولُ الْأَعَصِيُّ أَوْ عَجِيٌّ، سَوَّاسُ كَلَامٍ سَوَّافٌ ظَاهِرٌ** ہے کہ امام طحاوی مطلق تقلید امام صاحب کا انکار نہیں کرتے، بلکہ اس تقلید کا انکار کرتے ہیں کہ جس کا سببی تعصب پر ہو، یعنی جو کسی شخص کی اس طور پر تقلید کرے کہ اس کے ہر ایک قول کو مانوں گا، اور اس کے مقابلہ میں کسی کی کسی حال میں کوئی بات تسلیم نہ کروں گا، اگرچہ اس کی جانب مقابل کا راجح ہونا محقق ہو جائے۔ مگر یہ یاد رہے کہ راجح و مروج کی تمیز عوام کا کام نہیں، امام طحاوی ہی جیسوں کا کام ہے۔

سواس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس قسم کی تقلید جس کا سببی تعصب پر ہو، ہرگز نہ چاہئے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے حنفیہ نے مواضع کثیرہ میں صاحبین وغیرہ کے قول کو معمول بہ ٹھہرایا

(بقیہ ص ۱۱۱) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ قاضی ابو عبید بن جرومہ اور امام طحاوی کے درمیان مسائل میں مذکورہ بات کرتا تھا، ایک مرتبہ کسی مسئلہ میں امام طحاوی نے اپنی رائے دی، قاضی صاحب نے کہا: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی تو یہ رائے نہیں ہے! امام طحاوی نے کہا: قاضی صاحب! کیا میرے لئے یہ ضروری ہے کہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ہر بات مانوں؟ قاضی صاحب نے کہا: میں تو آپ کو معتقد ہی سمجھتا ہوں! اس پر امام طحاوی نے فرمایا کہ: **هَكَذَا يَقُولُ الْأَعَصِيُّ (تقلید تو معتصب ہی کیا کرتا ہے) قاضی صاحب نے بڑھایا: أَوْ عَجِيٌّ (یا عجبی کیا کرتا ہے) دونوں بزرگوں کا ارشاد مل کر مضمین اتنا پھیلا کہ ضرب الشک بن گیا، ہر شخص کہتا: هَكَذَا يَقُولُ الْأَعَصِيُّ أَوْ عَجِيٌّ؟ ۱۲** لے اگر سننے والا بات نہ سمجھے، تو شکم سے جولائی طبع کی امید مت رکھ (کیونکہ اس صورت میں کہنے والی کی طبیعت سمجھ جاتی ہے۔ گلستاں ص ۱۱۲ باب دوم) ۱۲ کیا میرے لئے یہ ضروری ہے کہ میں امام ابو حنیفہ کی ہر بات مانوں؟ اور تقلید تو صرف متعصب کیا کرتا ہے یا عجبی! ۱۲

ہے، بلکہ بعض مواقع ضرورت میں خاص کیفیت کے ساتھ ائمہ دیگر مثل امام شافعی وغیرہ کے قول پر بھی عمل کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ دفعہ پنجم میں بحث تقلید میں علی سبیل التفصیل ان شار الشریعہ امرواشرح ہو جائے گا۔

کلام طحاوی کے ایک اور معنی | بالجلہ قول طحاوی ثبوت تقلید کے مخالف نہیں، علاوہ ازیں کلام طحاوی کے ایک اور معنی ابھی ہو سکتے ہیں مگر

اول غبات کے معنی ملحوظ رکھنے چاہئیں، غبات کے معنی زبان عرب میں نادانستگی کے ہیں چنانچہ قاموس میں ہے غِبَّ الشَّيْءَ لَمْ يَفْظَنْ لَهُ (غِبَّ متعدی کے معنی ہیں نہ سمجھنا) سواب جملہ کا یہ مطلب ہوا کہ تقلید یا تو متعصب کا کام ہے، یا ناواقف کا یعنی تقلید یا تو وہ شخص کرتا ہے کہ جو خود ناواقف ہے، اور بضرورت ادروں کے اقوال کا اتباع کرتا ہے، اور یا تقلید اس شخص کا کام ہے کہ جو بوجہ تعصب کسی کے قول پر اصرار کرتا ہے، یعنی باوجود اس امر کے کہ خود اس شخص کو بطلے بُرے کی تیز ہے، اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دے سکتا ہے، اور پھر بھی قول مروج ہی پراڑ کرتا ہے، تو اب یہ جملہ بعینہ ایسا ہے کہ جیسا کوئی کہے کہ اجتہاد یا تو اس کا کام ہے کہ جو اعلیٰ درجہ کا عالم اور ذکی ہو، اور یا اس کا کام ہے کہ جو پرلے سرے کا کم فہم اور قلیل الحجاب ہو، تو جیسا اس فقرہ سے ہدایت یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عالم ذکی کو تو ضرور اجتہاد کرنا چاہئے، اور جاہل بدفہم کو ہرگز نہ چاہئے، بعینہ ایسا ہی جملہ سابقہ کا حاصل ہو جائے گا، یعنی غِبَّ ناداقف کو تو ضرور تقلید کرنی چاہئے، اور واقف کار کو بوجہ تعصب ہرگز نہ چاہئے۔

سوا امام طحاوی کا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ میں امام صاحب کے جملہ اقوال کا قائل نہیں ہوں، کیونکہ اس قسم کی تقلید یا تو اس کا کام ہے کہ جو متعصب ہو، یا اُس کے مناسب ہے کہ جو غبی و ناواقف ہو، سوا امام طحاوی غبی و ناواقف تو ہیں نہیں، اس قسم کی تقلید اگر کریں گے تو قسم اول یعنی متعصبین میں داخل ہوں گے، اور یہ مذموم ہے، ہاں جو اشخاص کہ مرتبہ ترجیح و اجتہاد نہیں رکھتے وہ قسم اول میں داخل ہیں، اُن کو تقلید کرنا چاہئے۔

آج کے مجتہد | اس کے بعد مجتہد صاحب کی خدمت میں ہماری یہ عرض ہے کہ جب موافق عرض احقر مجتہد بھی دُوقسم کے ہیں، اور بوجہ کلام طحاوی مقلد بھی دُوطرح کے ہیں، سو اگر آپ مجتہد ہیں

تو ارشاد فرمائیے کہ کس قسم میں داخل ہو، اور اگر تقلید ہو تو کس قسم میں داخل ہو، غالباً آپ کو مرتبہ اجتہادی مرغوب و محبوب ہوگا، اگرچہ دوسری ہی قسم کے سہی، مگر ہمارے نزدیک جو حق ہے وہ یہ ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے مناسب مرتبہ تقلید ہے، اور وہ بھی مرتبہ ثنائی یعنی تقلید بوجہ غبات و ناواقفی۔

میری یہ عرض اکثر حضرات کو غالباً خلاف واقع معلوم ہوگی، مگر جو صاحب ہشتم انصاف سے نظر کریں گے ان شاء اللہ دعوئے احقر کی تصدیق فرمائیں گے، کیونکہ غبات اور ناواقفی سے یہ تو مراد ہی نہیں کہ ان کو کسی قسم کا علم ہو ہی نہیں، بلکہ سب جانتے ہیں کہ غبی سے اس جگہ وہ شخص مراد ہے کہ جو طریقہ استنباط مسائل و استخراج احکام و ترجیح بین الاقوال سے بے بہرہ اور ناواقف ہو، سو ایک مقدمہ یعنی غبی کے مناسب حال تقلید ہے۔ جو کہ کلام طحاوی سے مفہوم ہوتا ہے۔

مجتہد صاحب کے مسلمات سے ہے، اور دوسرا مقدمہ یعنی صغریٰ بدیہی ہے، مثلاً یوں کہیں ”فَلَا نَعْبِي، وَكُلُّ عَبِيٍّ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُقْلَدَ عَيْرُهُ“، تو نتیجہ یہ نکلے گا ”فَلَا نَعْبِي، وَكُلُّ عَبِيٍّ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُقْلَدَ عَيْرُهُ“

کبریٰ کا مسلمات میں سے ہونا تو عرض ہی کر چکا ہوں، باقی صغریٰ کی بداہت میں اگر کوئی صاحب متائل ہوں تو بطور تنبیہ یہ عرض ہے کہ کلام طحاوی جس کو مجتہد العصر نے اپنی تائید کے لئے نقل فرمایا ہے، ملاحظہ فرمائیے کہ مجتہد صاحب نے اس کا بھی مطلب نہیں سمجھا، اور یہیں پر کیا موقوف ہے، ناظرین کتاب ہذا کو ان شاء اللہ مطالعہ کے بعد ظاہر ہو جائے گا کہ حضرات مجتہدین زمانہ حال اردو عبارت کے معنی سمجھنے میں بھی قصور کرتے ہیں، سو ایسوں کے غبی یعنی مذکور ہونے میں ان شاء اللہ کوئی غبی بھی تامل نہ کرے گا!

اور میری رائے میں تو جملہ امام طحاوی کا ان کے زمانہ میں البتہ درست تھا، اور اب تو معاملہ بالعکس نظر آتا ہے، یعنی اب تو یوں کہنا چاہئے کہ ”هَلْ يَجْزِيكَ إِلَّا عَصِيٌّ أَوْ عَبِيٌّ“ اور جن حضرات کو دونوں وصف میں سے کچھ کچھ حصہ ملا ہے، جیسے ہمارے مجتہد صاحب تو ان کے اجتہاد کے لئے تو دوسرا سامان موجود ہے، وَلَيْعَمَّ مَا قِيلَ مِنْ

لہ فلاں شخص غبی ہے (صغریٰ) اور ہر غبی کے لئے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید کرے (کبریٰ)

پس فلاں کے لئے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید کرے (نتیجہ) ۱۲

لہ اجتہاد یا تو متعصب کرتا ہے یا غبی ۱۲

- | | | |
|---|--|---|
| ١ | تَسَاقَىٰ أَهْلَ فِقْهِ وَاجْتِهَادٍ | فَحَقًّا أَنْتَ أَغْنَىٰ الْأَغْنِيَاءُ |
| ٢ | إِذَا اجْتَهَدَ الرَّجَالُ بِغَيْرِ عِلْمٍ | فَيُظَنُّ الْأَرْضُ خَيْرٌ مِنْ قَضَاءٍ |
| ٣ | فَهُمْ أَقْتَوُا فَضْلُكُوا وَاضْلَكُوا | كَمَا قَالَ الْمَكْرُمُ ذُو الْعِلَامِ |
| ٤ | فَوَاعْجِبًا يَنْقُصُ أَهْلَ فِقْهِ | أُنَاسٌ هُمْ أَقَلُّ مِنَ الْهَبَاءِ |

فقط



- ۱) تو اپنے آپ کو فقہاء اور مجتہدین سے بڑا بتاتا ہے : پس بھی بات یہ ہے کہ تو ”ہماغبی“ ہے !
- ۲) جب لوگ علم کے بغیر اجتہاد کرنے لگیں : تو روئے زمین سے زین کی تہ بہتر ہے ۔
- ۳) کیونکہ ان لوگوں نے فتوے دے، سو خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا : یہی ارشاد فرمایا ہے عالی مرتبت، مکرم ذات صلی اللہ علیہ وسلم نے ۔
- ۴) تعجب نے سرپیٹ لیا جب فقہاء کی تنقیص کرنے لگے : ایسے لوگ جو ذرہ سے بھی زیادہ بے مقدار

۴

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

مذہب فقہا — قائلین فاتحہ کے دلائل — مانعین فاتحہ کے
 دلائل — حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ بروایت محمد بن اسحاق کی بحث —
 حدیث عبادہ قطعی الدلالہ نہیں — حدیث عبادہ عام کی بحث —
 حدیث عام سے قائلین فاتحہ کا استدلال اور اس کے آٹھ جوابات —
 مانعین فاتحہ کی پہلی دلیل حدیث من کان لہ إمام الہی کی بحث —
 امام ابو حنیفہ اور تضعیف دارقطنی — ہمیشہ فقہاء کی روایت زیادہ معتبر سمجھی
 گئی ہے — مناقب امام اعظم — مقتدی پر قرأت واجب نہ ہو
 کی عقلی دلیل (ایک فکر انگیز بحث) — امام کے وصف صلوٰۃ کے
 ساتھ بالذات متعصّف ہونے کی آٹھ دلیلیں — فاقروا ما تیکسر
 کے مخاطب امام و منفرد ہیں — آثار صحابہ کی بحث — جمہور
 صحابہ قرأت کی مخالفت کرتے تھے — حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا
 فتویٰ اور اس کے جوابات — حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اور
 اس کے جوابات — مانعین فاتحہ کی دوسری دلیل حدیث
 واذا قرأ فانصتوا — واذا قرئ القرآن سے ممانعت قرأت
 پر استدلال اور اس پر پانچ اعتراضات کے جوابات — جمعہ
 فی القسری کے مسئلے سے اعتراض کا جواب

(۴)

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

احناف کے نزدیک بہر صورت — غوجہری نماز ہو یا ستری، اور خواہ مقتدی امام کی قرارت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو — مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، بلکہ مکروہ تحریمی ہے۔ اور صاحب ہدایہ نے امام محمد رحمہ اللہ کی جو ایک روایت نقل کی ہے کہ ستری نماز میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا ”اچھا“ ہے، اس کو امام ابن ہمام نے یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ امام محمد کی کتاب الاتار اور مؤطا کی عبارتیں اس کے خلاف ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک بھی جہری نمازوں میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا مکروہ ہے، وغوہ وہ امام کی قرارت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو، اور ستری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جہری نماز میں اگر مقتدی امام کی قرارت سن رہا ہو تو امام کے ساتھ فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر اتنا دور ہو کہ امام کی آواز اس تک نہ پہنچ رہی ہو تو فاتحہ پڑھنا جائز ہے، اور جہری نماز میں امام کے سکتوں میں، اسی طرح ستری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قدیم یہ تھا کہ جہری نماز میں مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب نہیں ہے، لیکن وفات سے دو سال پہلے جب آپ مصر میں اقامت پذیر ہوئے تو جدید قول یہ فرمایا کہ جہری نماز میں بھی اور ستری نماز میں بھی مقتدی پر فاتحہ پڑھنا فرض ہے۔

اصحاب ظواہر کی رائے بھی وہی ہے جو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ

کی ہے۔
اصطلاحات: جو لوگ معتدی پر فاسخ فرض کہتے ہیں وہ قائلین فاتحہ کہلاتے ہیں، اور جو کہ وہ کہتے ہیں وہ مانعین فاتحہ کہلاتے ہیں۔

(۱) حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ بروایت محمد بن اسحق
حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ

قائلین فاتحہ کے دلائل

عنه بیان کرتے ہیں کہ اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار فجر کی نماز پڑھائی، آپ کے لئے قرأت دشوار ہو گئی، نماز کے بعد آپ نے مقتدیوں سے پوچھا کہ میں سمجھتا ہوں کہ آپ لوگ امام کے پیچھے پڑھتے ہیں؟ صحابہ کرام نے عرض کیا کہ: ”جی ہاں! ہم پڑھتے ہیں“ اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: لَا تَقْعَلُوا إِلَّا بِأَمْرِ النَّبِيِّ، فَإِنَّهُ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا (ترمذی ص ۱۶) کیونکہ اُسے پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

(۲) حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی متفق علیہ حدیث صحاح ستہ میں بروایت زہری عن محمود بن الربیع عن عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ یہ حدیث مروی ہے کہ اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا (ترمذی ص ۱۶) اس شخص کی نماز نہیں جس نے سورہ فاتحہ الکتساب نہیں پڑھی۔

اس حدیث کے عموم و اطلاق سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ چونکہ یہ حدیث عام ہے، اس لئے سب نمازیوں کو حتیٰ کہ معتدیوں کو بھی شامل ہے۔
مانعین فاتحہ کے دلائل: (۱) آیت کریمہ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (جب قرآن پاک پڑھا جائے تو تم سب اس کی طرف کان لگایا کرو، اور خاموش رہا کرو، تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔ سورہ اعراف، آیت ۲۰۱)

(۲) پانچ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہے کہ اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَ قَدْ

جس شخص کے لئے امام ہو (یعنی وہ معتدی

الإمام لہ قرآناً
بن کر نماز پڑھے، تو امام کی قرأت اس کے لئے بھی قرأت ہے۔

(۳) حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما سے یہ

حدیث مروی ہے کہ:

إِذَا قَرَأَ قَائِمٌ فَانصتُوا
جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

سوال: غیر مقلدوں کے پیشوا مولوی محمد حسین صاحب نے جو اشتہار شائع کیا تھا اس میں جو یہاں سوال یہ تھا: مدال حضرت کامقیدیوں کو سورہ فاتحہ پڑھنے سے منع کرنا،

ادلتہ کاملہ میں حضرت قدس سرہ نے اس کا جو جواب دیا تھا، اس کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

دفعہ چہارم

خلاصہ جواب ادلتہ کاملہ | خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ ہم نے مجتہد العصر مولوی محمد حسین صاحب سے اُن کی قرارداد کے موافق وہ حدیث طلب کی تھی جس سے مقتدیوں کو امر و جوہ قرأت بطور نص نکلتا ہو، اور وہ حدیث حسب التسلیم مجتہد صاحب صحیح اور متفق علیہ بھی ہو، چنانچہ عبارتِ ادلتہ کاملہ بلقطہ یہ ہے:

”ہم آپسے اُس حدیث کے طالب ہیں جس سے مقتدیوں کو امر و جوہ قرأت بطور نص نکلتا ہو، اور پھر وہ حدیث صحیح بھی ہو، اور صحیح بھی کیسی؟ متفق علیہ بھی ہو، اگر ہو تو لائے اور دشل نہیں بیش لے جائیے، پھر حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ جو ترمذی میں مرقوم ہے، اس کی طرف توجہ نہ فرمائیے، اول تو وہ صحیح نہیں، اور کسی نے صحیح بھی کہہ دیا تو اس سے اتفاق ثابت نہیں ہو سکتا، جو آپ کی شرائط مقبولہ میں سے ہے۔“ انتہی

انصاف پرستی کا نمونہ | باوجود اس قدر توضیح و تنبیہ کے مجتہد بے بدل مولوی محمد احسن صاحب طلب مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں:

قولہ: باوجودیکہ حدیث عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ آپ کے پیش نظر ہے، اور پھر آپ ہم سے

کیا تماشا ہے کہ جناب سائل تو اپنے اشتہار میں تحریر فرماتے ہیں کہ وہ حدیث ایسی ہو کہ جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور اَحْسَنُ الْمُتَكَلِّمِينَ ان کی تائید کے لئے حدیث عبادۃ نقل کر کے اس کے ”جس“ ہونے کو بعض ائمہ حدیث کے قول سے ثابت کرتے ہیں جس سے وہ صحت بلا انکار معدوم ہوئی جاتی ہے۔ رع
کس لئے آئے تھے اور کیا کر چلے !

فکر انجام | اس کے بعد ناظرانِ اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ جب حضرت سائل نے دربارہٴ مسائل عشرہ، خفیہ سے احادیث صحیحہ _____ کہ جن کی صحت میں کسی کو انکار نہ ہو _____ طلب فرمائی تھیں، اور دوسرے اشتہار میں سائل مذکور یعنی مولوی محمد حسین صاحب نے اس کا دعویٰ کیا ہے، کہ مسائل عشرہ مذکورہ میں ہماری جانب ویسی ہی حدیثیں _____ جیسی ہم نے اوروں سے طلب کی ہیں _____ موجود ہیں، اور اوتہ کاملہ میں ہم نے ان سے یہ عرض کیا تھا کہ دربارہٴ وجوبِ قرأت خلف الامام وغیرہ کوئی حدیث ”صحیح بلا انکار“ ہو تو پیش کیجئے، چنانچہ ابھی عبارت اوتہ بلفظ نقل کر آیا ہوں، تو اب اس کے بعد حضرت سائل کو یہ فکر ہوئی کہ دعوئے مذکور کو جو محمل _____

مردِ جاہل در سخن با شد دلیر زانکہ آگہ نیست از بلاؤ زبر
کا تھا، کسی طرح نہا پیئے، اور اس کے مطالبہ سے عہدہ برآہو جئے، تو اس لئے انھوں نے ایک اور کٹی کھائی، اور اپنے اشتہار میں یہ لکھا کہ:

”میری مراد اس لفظ سے کہ ”اُس حدیث کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو“ یہ ہے کہ اس میں کسی کو کلام با دلیل اور جرحِ پتین بالتفصیل جو کسی سے نہ اٹھا ہو، نہ اٹھ سکے وجود نہ ہو“

اور بعینہٴ اشتہار مذکور کی عبارت کو ہمارے مجتہد صاحب نے بھی اس موقع میں نقل فرمایا ہے، مگر ظاہر ہے کہ حضرت سائل کی یہ مراد ان کے الفاظ سے بظاہر مخالف ہے، اول تو علی العموم یہ فرمایا تھا کہ ”اس کی صحت میں کسی کو انکار نہ ہو“ اس کے بعد جو فکر انجام ہوا تو فرمانے لگے کہ ”وہ انکار و جرح ایسا نہ ہو کہ نہ کسی سے اٹھا ہو، نہ اٹھ سکے“

۱۔ صحت بلا انکار: یعنی متفق علیہ صحت ۱۲ ۱۔ عمل: مصداق ۱۲

۲۔ جاہل آدمی بات کہنے میں نڈر ہوتا ہے: بایں وجہ کہ وہ بات کے نشیب و فراز سے واقف نہیں ہوتا ۱۲

جرح معتبر کے لئے انوکھی شرط
 البتہ یہ بات تو سائل علم حدیث میں مرقوم ہے کہ جرحِ بین کا اعتبار ہے، اور مجتہد کا اعتبار نہیں، مگر جرح کے معتبر ہونے کے لئے یہ شرط کسی نے بھی نہیں لکھی کہ اس جرح کا کسی نے انکار نہ کیا ہو، اور جواب بھی نہ دے سکا ہو۔

اور اگر جرح کے اٹھانے سے آپ کی یہ مراد ہے کہ اس طرح مرتفع ہو جائے کہ اس کو سب تسلیم کر لیں، اور اختلافِ سابق بالکل معدوم ہو جائے، تو حدیثِ عبادہ کی صحت بیان کرنے والوں میں سے اب تلک یہ کسی سے بھی نہیں ہوا کہ اس کی صحت کو ایسی طرح ثابت کر دیا ہو کہ پھر کسی نے اس کا انکار نہ کیا ہو، کما ہوا ظاہر۔
 مگر شاید اسی واسطے حضرت سائل نے یہ قید اور بڑھادی کہ ”نہ آگئے کو اٹھ سکے“
 سو ممکن ہے کہ آگئے کو خدا کوئی صورت ارتفاعِ جرح کی پیدا کر دے۔ لیکن اس کا کیا علاج کہ یہ احتمال تو ہر ایک جرح میں نکل سکتا ہے، ————— حضرت سائل نے جو متفق علیہ کے معنوں میں تصرف کیا ہے، اس سے بہتر تھا کہ صحیح کے معنوں میں تصرف کر لیتے، اور فرماتے کہ صحیح سے میری مراد مطلقاً محدثین نہیں، بلکہ مقابل غلط ہے۔

علاوہ اس کے یہ ہے کہ حدیثِ عبادہ میں ائمہ متعددہ سے جرحِ بین بالتفصیل موجود ہے، سو مجتہد صاحب کو مناسب بلکہ واجب تھا کہ اس کو اٹھایا ہوتا، مگر مجتہد صاحب تو اس مقام سے ایسے کان دبا کر نکلے کہ مجملاً یہ بھی تو نہ کہا کہ حدیثِ مذکور کی سند میں کسی نے کچھ جرح و طعن بھی کیا ہے یا نہیں؟ ایک گول گول بات جرح کے باب میں حضرت سائل کے اشتہار سے نقل کر کے چل دیئے، سند مذکور کے باب میں ————— جس میں گفتگو تھی ————— جرح و طعن کا اقرار و انکار مفصلاً کچھ بھی نہ کیا، فقط ان ڈٹو چاکر کا نام لکھ دیا جنہوں نے حدیثِ مذکور کو ”حسن“ یا ”صحیح“ کہا ہے، اگرچہ بعض ائمہ کا ”حسن“، فرمانا بھی آپ کو مضرت ہے۔

۱۰ جَرَحٌ بَيْنٌ: مدلل و مؤجّہ جرح ۱۱ ۱۲ مَصْلُوحٌ: اصطلاح ۱۲

۱۳ کیونکہ آپ عمل کے لئے حدیث کے صحیح ہونے کی شرط لگاتے تھے ۱۴

حدیث عبادۃ کی بحث

(بروایت محمد بن اسحاق)

بالجملہ مجتہد صاحب نے تو اس بحث ضروری سے مصلحتاً اعراض فرمایا، اب ہم کوی بقدر ضرورت دربارہ قوت وضعف سند حدیث مذکور کچھ عرض کرنا پڑا سنتے!

محمد بن اسحاق متکلم فیہ اوہی ہیں | مجتہد محمد احسن صاحب نے جو حدیث عبادۃ ترمذی و ابو داؤد کے حوالہ سے نقل فرمائی ہے، اور بعض ائمہ

کے حوالہ سے اس کے ثبوت صحت کے درپے ہوئے ہیں، اس کی سند میں ایک راوی محمد بن اسحاق امام المغازی بھی ہیں، ان کے بارے میں ائمہ حدیث کے اقوال از حد مختلف ہیں، بعض توثیق کرتے ہیں، تو بعض جرح و طعن سے پیش آتے ہیں، بعض قول وسط یعنی بعض امور میں قابل اعتبار، اور بعض میں غیر معتبر ہونے کے قائل ہوئے ہیں یعنی دربارہ امور اہم، و ضروریات و واجبات شرع غیر معتبر فرمایا ہے، اور امور شافلہ میں مثل قصص و تواریخ معتبر کہا ہے۔

① تقریب التہذیب میں تو لکھا ہے: صدوق، یدلیس، ورعی بالتشیع والقدس (چہ بولنے والے ہیں، تدلیس کرتے ہیں یعنی حدیث کی روایت میں کبھی اپنے استاد کا نام نہیں لیتے، بلکہ اس سے اوپر کے راوی کا نام لیتے ہیں، اور لفظ ایسا اختیار کرتے ہیں جس میں سماع (سننے) کا احتمال ہوتا ہے، اور شیعہ اور قدریہ (منکر تقدیر) ہونے کا ان پر الزام ہے)

اور امام نووی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: قد اتفقوا علی أن المدلس لا یجتنب بعثتہ (محمد بن اسحاق پر اتفاق ہے کہ تدلیس کرنے والا راوی اگر لفظ عن سے روایت بیان کرے تو اس سے استلال درست نہیں) اور حدیث مذکور محمد بن اسحاق جو کہ مدلس ہے معنعن بیان کر رہا ہے، اس وجہ سے لائق احتجاج

۱۔ یہ حدیث تہجد دفعہ چہارم میں ذکر کی گئی ہے۔ ۲۔ وسط (سین کے زیر کے ساتھ): مقدر، ارشاد باری تعالیٰ ہے جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا (بنایا ہم نے تم کو معتدل امت) ۱۲۔ امور سافلہ: معمولی باتیں غیر اہم باتیں ۱۳۔ تقریب ص ۱۲۴ حرف ہیم ترجمہ مثلاً

نہیں ہونا چاہیے۔

(۳) وروی ابن مہزیب عن یحیی القطان انہ کان لابی یوسف محمد بن اسحق، ولا یحدث عنہ (یعنی بن سعید قطان، محمد بن اسحق سے خوش نہیں تھے، اور ان سے روایت بھی نہیں کرتے تھے) وقیل لاحمد بن ابی العابد اللہ: اذا انفرد ابن اسحق بحديث فليقله؛ قال: لا والله ان رأيت حديث عن جماعة بالمحدث الواحد، ولا يفضل بين كلام ذا من كلام ذا (امام احمد بن حنبل سے پوچھا گیا کہ اگر کسی حدیث کو صرف محمد بن اسحق ہی روایت کریں، تو آپ اس کو قبول کریں گے؟ فرمایا کہ: ہمارا نہیں، میں نے ان کو دیکھا ہے کہ وہ ایک حدیث کو کئی ایک لوگوں سے روایت کرتے ہیں خود ایک کے کلام کو دوسرے کے کلام سے جڑا نہیں کرتے)۔

(۴) وقال ابن معین: ضعيف وليس بذلك (یعنی بن معین نے فرمایا کہ وہ ضعیف تھا اور قوی نہیں ہے)۔

(۵) وقال احمد بن زهير: سمعت يحيى بن معين يقول: هو عدي سقيم ليس بالقوي (یعنی بن معین کہتے ہیں کہ وہ میرے نزدیک کمزور ہیں، قوی نہیں ہیں)۔

(۶) وقال النسائي: ليس بالقوي (امام نسائی نے فرمایا کہ وہ قوی نہیں ہیں)۔

(۷) وقال البيهقي: سألت الدارقطني عن محمد بن اسحق بن يسار، وعن أبيه، فقال: لا يثبتون جمعا، وإنما يثبتون كلما (ابو بکر دارقطانی نے دارقطانی سے محمد بن اسحاق اور ان کے والد کے بارے میں معلوم کیا تو انھوں نے کہا کہ ان دونوں کی حدیثوں سے استدلال نہیں کیا جائے گا، ان دونوں کی حدیثوں سے صرف تنہا رد عمل کی جاسکتی ہے)۔

(۸) وقال عباس الدوري: سمعت احمد بن حنبل ذكر ابن اسحق فقال: إنما في الغزاة وأشباهه فليكتب، وإنما في المحلل والمحرّم فيختار إلى مثل هذا، أو مذهباً يذهبون أصابعه (عباس دوری کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد سے سنا کہ انھوں نے محمد بن اسحاق کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ غزوات اور ایسے جیسے ابواب ہیں تو ان کی حدیثیں لکھی جاسکتی ہیں، مگر محلال و محرام میں اس طرح کے

۱۔ تاریخ بغداد ۴/۲۶، عمود الآثار ۳/۱۵، ۲۔ تہذیب ۳/۱۵، ۳۔ تہذیب ۳/۱۵، ۴۔ تاریخ بغداد ۴/۲۶، ۵۔ سیرۃ امام الشافعی، للذهبي ۳/۱۵، ۶۔ تہذیب ۳/۱۵، ۷۔ تہذیب ۳/۱۵، ۸۔ عمود الآثار ۳/۱۵

راوی کی ضرورت ہوتی ہے اور امام احمد نے ائمہ لیا کیا اور انھیں بند کر دیں یعنی ائمہ کراٹا رو کیا کہ
ایسا مضبوط راوی ہو تا ہو سکتا تھا

① وروی الاثر عن احمد: کان كثيرًا لئلا ليس جده، احسن حديثه عندي ما
قال اخبرني ومعه (انترم) امام احمد سے روایت کرتے ہیں کہ محمد بن اسحاق بہت زیادہ نہیں کیا کرتے
تھے دیر سے نزدیک من کی بھی حدیث وہ ہے جس میں وہ اخبرنی اور معہ کتب میں بخاری طریقت کو

② وعن ابن موهب: ما لي بكتاب الحديث في لغز الفطن وبني بن مينا من مروى في كبره
بات پسند نہیں کرتا کہ محمد بن اسحاق کی حدیثوں سے انعام میں اسے مل کر دیتا

اب انصاف دیکھئے ان اقوال سے صاف ظاہر ہے کہ محمد بن اسحاق کو بعض اہم و ضعیف
و متیم فرماتے ہیں، اور بعض اکر غیر قابل للاحتجاج فرماتے ہیں، بعض کا ارشاد یہ ہے کہ ملال خرام
و فرائض شرعیہ میں مستتر اور مفارزی میں معتبر ہے جن کا خلاصہ یہ ہوا کہ در بارہ ثبوت فریضہ
قرارت خلف الامام حدیث محمد بن اسحاق ہرگز ثبوت نہیں ہوتی چاہئے۔

اور کہئے!

③ قال سليمان التيمي: كذب (سلمان تیمی نے ابن اسحاق کو برا بھلا کہا ہے)

④ وقال يحيى القطان: ما ترك حديثه الا بقوله: افهد انه كذب (یحییٰ قطان کہتے

ہیں کہ میں نے محمد بن اسحاق کی حدیثوں کو برا بھلا نہیں دیا ہے، میں تو گواہی دیتا ہوں کہ وہ برا بھلا تھا)

⑤ وقال احمد: قال مالك وذكرو فقال: جعل من الدجيلة (امام احمد نے کہا کہ

مالک نے محمد بن اسحاق کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ دغاؤں میں سے ایک دغل (خاندان) ہے)

⑥ وقال مالك: افهد انه كذب (امام مالک نے فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ برا بھلا تھا)

⑦ وقال هشام بن عروة: كذب الخبيث (ہشام بن عروہ کہتے ہیں کہ خبیثہ نے محمد بن

اسحاق میں شربہ ایک طرف ہو کر دیکھے کہ یہ ائمہ انعام کس شدت سے محمد بن اسحاق کی

۱۔ عیون الاثر ص ۳۱۱ ۲۔ عیون الاثر ص ۳۱۱

۳۔ اعلام: ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲

۱۳۔ مسند ابن جریر ص ۳۱۱ ۱۴۔ ابن جریر ص ۳۱۱ ۱۵۔ سیر اعلام النبلاء ص ۳۱۱

۱۶۔ ابن جریر ص ۳۱۱ ۱۷۔ سیر ص ۳۱۱

تضعیف فرماتے ہیں، اور فرماتے کہ ان اقوال میں بھی طعن مغش ہے یا خیر، کیا اب بھی کوئی (تضعیف کا) بلی رو گیا؟! قال فی النسخة: مرادہ العجز: وأَسَوَّاهَا الوصفُ بالفعالِ كَأَكْذَبِ النَّاسِ، ثُمَّ دَجَّلَ أَوْ دَجَّلَ أَثَبَ (اور اہم امور میں سے ہے جرح کے مراتب کا پیمانہ: اور تضعیف کے درجوں میں سب سے زیادہ زیادہ ہو یہ ہے کہ اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کیا جائے، جیسے أَكْذَبُ النَّاسِ کہا جائے، پھر دَجَّلَ یا دَجَّلَ یا کَذَّابٌ جیسے الفاظ میں)

سو محمد بن اسماعیل کو تو دَجَّلَ اور کَذَّاب اور ضیث سب کچھ کہے، بلکہ یہی القطن اور ہام مالک وغیرہ نے تو "أَكْذَبُ أَثَبَ" کہا ہے، کَذَّاب تو صیغہ مبالغہ تھا ہی، لفظ أَكْذَبُ نے اس مبالغہ کو اور دو چند کر دیا، ظاہر ہے کہ بدون وثوق تام، لفظ أَكْذَبُ کے ساتھ کسی مضمون کو نہیں بیان کیا کرتے، بالخصوص ایسے محاط لوگ۔ اب ان اقوال سے محمد بن اسماعیل کا لائق احتجاج نہ ہونا اظہر من الشمس ہے

اور اگر کوئی حضرت ہمایس بنت وشریب اس قدر تعریحات سے قطع نظر فرما کر بعض ائمہ کی توثیق ہی کو۔۔۔۔۔ بہ نسبت محمد بن اسحاق۔۔۔۔۔ ترجیح دینے کو تیار ہوں تو شرط فہم ان شاء اللہ عدم صحیحہ بلا انکار مسئلہ جناب کا تو کوئی نادان بھی انکار نہ کرے گا، مگر مَحَلِّ احقر۔۔۔۔۔ وفی النسخة: "وَالْجَزْءُ مُقَدِّمٌ عَلَى التَّعْدِيلِ بِإِذْنِ صَدْرِ مَعِيَّةٍ" من ہایس ہائے بابۃ۔۔۔۔۔ اور محمد بن اسحاق کا جرح بجز تثنیٰ ہونا خود ظاہر ہے، علی الحدائق اس جرح مذکور کا طریقہ سبب الجرح سے صادر ہونا بھی ظاہر ہے

سو آپ کا یہ ارشاد کہ "اگر آپ دعویٰ اس کی عدم صحت کا فرماتے ہیں تو جرح پتہ بالتفصیل سے ثابت کیجئے۔" بالکل بیکار ہو گیا۔

۱۔ شرح غزہ ۵۴ مصری درخاندہ ۱۲ ۱۱ آفتاب زیادہ ظاہر ۱۲ ۱۱ تجر میں ہے کہ جرح تعریض سے مقدم ہے دینی کی کوئی گندہ ملہ نے نقد اور مائل کہا ہو اور چند ملہ نے اس کی تحقیر کی ہو تو اس کو ضعیف ہی نہا جائے گا، بشرطیکہ اس کو ضعیف کہنے والے حضرات معنی کے اسباب سے واقف ہوں اور راوی کے ضعف کی وجہ سے بیان کر ہی (۵۴ مصری) ۱۱ چونکہ صاحب مصباح نے جرح پتہ کا مطالبہ کیا تھا، اس نے حضرت محمد بن سمر نے اسی کو بیان کیا ہے، اور ذابن اسحق کے ہاؤس میں تعریض کے اقوال بھی ہیں ملہ قول تفضیل وہ ہے جو تثنیٰ و مبالغہ سے زیادہ اظہار ہو، لہذا میں لکھا ہے میں کا ظہر ہے کہ (باقی ملہ پر)

بعض کی تصحیح سے حد متفق علیہیں ہوتی | علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ فرمانا کہ:

در امام بخاری اور ابن حبان اور حاکم
اور ترمذی جو ائمہ جلیل الشان فی الحدیث ہیں، اس حدیث عبادہ کی تصحیح فرماتے ہیں، تو صحت
اس کی ثابت، لکن تقریر فی اصول الحدیث۔

بالکل آپ کی بے انصافی ہے، اگر امام بخاری اور حاکم وغیرہ جلیل الشان ہیں تو امام احمد
اور امام مالک اور یحیی القطان وغیرہ بھی کچھ کم نہیں، بلکہ بعض امور میں بدرجہا بڑھے ہوئے ہیں۔
خیر اور امور کی تو یہاں بحث نہیں، مگر یہ ظاہر ہے کہ استخراج و تعدیل میں تولد اُن حضرات
کا معتبر ہونا چاہیے کہ جو اس زمانہ کے ہوں کیونکہ کسی کی بھلائی بُرائی سے جیسے وہ لوگ واقف
ہوتے ہیں کہ جنہوں نے اس شخص کو دیکھا بھالا ہو، ایسا وہ شخص واقف نہیں ہو سکتا جو بواسطہ
اوروں سے سُنے سُنائے لکھتا ہو۔ علاوہ ازیں جرح کا تعدیل پر مقدم ہونا بھی عرض کر چکا
ہوں۔

ان سب امور کے بعد میں پھر یہ بات بھی ہے کہ آپ تو صحت اتفاقی بلا انکار کے مدعی
تھے، اس کا اب بھی کہیں پتہ نہیں، اور اگر امام بخاری اور ابن حبان و حاکم و ترمذی ہی کا نام اجماع
و اتفاق ہے، تو یہ اصطلاح جُدی ہے، اور معلوم نہیں جملہ در کما تقریر فی اصول الحدیث،،
کے بیان فرمانے سے آپ کس امر کا تقریر ثابت فرماتے ہیں؟ کیا یہ مطلب ہے کہ امام بخاری
وغیرہ یہ چاروں حضرات جس حدیث کو صحیح فرمادیں، تو اس کی صحت مسلم اور اتفاقی کہلاتی ہے،

(بقیہ حاشیہ ۱۲۷) محمد بن اسحاق اور امام مالک معاصر ہیں، اور دونوں ہی نے ایک دوسرے پر جرح کر کے
مگر ابن اسحاق کی جرح سے تو امام مالک کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا، البتہ امام مالک کی جرح نے ابن اسحاق کی کچھ حیثیت
گھٹادی ہے، امام مالک معاصر تواترے کی طرح چمکتے رہے، اور ابن اسحاق کو سیر و مغازی میں ادنیٰ مقام حاصل رہا۔

وَأَمَّا فِي أَحَادِيثِ الْأَحْكَامِ فَيَنْتَحِظُ حَدِيثُهُ
فِيهَا عَنْ رُبَّةِ الصَّحَّةِ إِلَى رُبَّةِ الْحَسَنِ
الْأَفِيمَا شَدَّ فِيهِ، فَانْهَ يُعَكِّدُ
مَنْكُرًا، هَذَا الَّذِي عِنْدِي فِي حَالِهِ

واللہ اعلم (سیر ص ۱۲) نقائی ان کا حال بہتر جانتے ہیں ۱۲

یا اور کچھ مطلب ہے ؟

ٹھوکر میں مت کھائیے چلے سنبھل کر دیکھ کر چال سب چلتے ہیں لیکن بندہ پروردگار کو آپ نے مفت میں ایک ورق سیاہ کیا، مگر نہ تو آپ صحت بلا انکار کے معنی سمجھے، نہ یہ خیال فرمایا کہ دلیل جو لکھتا ہوں وہ موافق مدعا ہے یا مخالف مدعا؟ پھر اس فہم و فراست پر صر کوئس لعین الملک؟ کی ٹھوک ہو بم وزیر!

اس سے آگے مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

حدیث عبادہ قطعی الدلالت بھی نہیں ہے

قولہ: آگے رہا نص قطعی الدلالت نہا،
سو وہ اظہر من الشمس ہے، کیونکہ سُؤتی ہے واسطے اثبات قرارت فاتحہ کے، نسبت

مقتدیوں کے۔ الی آخر اقال۔

أقول: جاننا چاہئے کہ مجتہد صاحب نے جو حدیث عبادہ کی صحت بلا انکار اور نص قطعی الدلالت درباب وجوب قرارت خلف الامام ہونے کا دعویٰ فرمایا تھا، سو بزم خود حدیث مذکور کی صحت بلا انکار تو ثابت کر چکے، اب اس کے نص قطعی الدلالت ہونے کو ثابت کرتے ہیں، مگر صحت بالاتفاق تو مجتہد صاحب نے جو ثابت کی ہے، اس کے دیکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تسلیم کرنا اسی کا کام ہے جس کو صحت عقل و حواس مُیتر نہ ہو۔

باقی رہا حدیث مذکور کا دربارہ وجوب قرارت خلف الامام نص قطعی الدلالت ہونا، جس کو مجتہد صاحب اظہر من الشمس فرماتے ہیں، اگر تسلیم کیا جائے تو نہ ہم کو مضر، نہ مجتہد صاحب کو مفید، کیونکہ جب اس کی صحت ہی مطابق دعویٰ مجتہد صاحب نہ رہی، تو فقط نص قطعی الدلالت ہونے سے کیا کام نکلتا ہے؟ اور اگر نظر غور سے ملاحظہ فرمائیے تو حدیث عبادہ کا ثبوت، مدعا ئے مجتہد صاحب کے لئے نص قطعی ہونا بھی مخدوش نظر آتا ہے۔

ثبوت، وجوب سے عام ہے (پہلی وجہ) :- دیکھئے! خود مجتہد صاحب دلیل ثبوت

لہ کوئس: نقارہ — لعین الملک؟ حکومت کس کی ہے؟ — بم: باجے کی اونچی آواز، آواز کا چڑھاؤ، زیر کی ضد — یعنی ہر سو اپنی فتح کا نقارہ بجاتے ہو، ۱۲ لے قطعی الدلالت، وہ نص جس کا ایک مفہوم واضح اور متین ہو، چند احتمال نہ ہوں ۱۳ لے سُؤتی: چلا ہوا، بیان کیا ہوا، یعنی وہ حدیث اسی سکہ کو بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمائی گئی ہے ۱۴ لے یعنی بہ نسبت مقتدیوں کے ۱۵

ثبوت میں فرماتے ہیں کہ "حدیث مذکور مستوفی ہے واسطے اثبات قرأت فاتحہ کے نسبت معتقدوں کے تو حسب ارشاد مجتہد صاحب حدیث مذکور ثبوت قرأت فاتحہ خلف الامام کے لئے ضروری ہے، ایسا جو از روایت واستحباب کے پیرایہ میں بھی ثبوت محقق ہوتا ہے، اور ضرورت وجوب ہوتا ہے، ایسا جو از روایت واستحباب کے پیرایہ میں بھی ثبوت محقق ہوتا ہے، اور مجتہد صاحب نے دعویٰ وجوب قرأت مذکورہ کا کیا تھا، اور یقین مذکور سے محض ثبوت نکلا، اس صورت میں دعویٰ غاص، اور دلیل عام ہوئی جاتی ہے۔

نفی کمال کا احتمال ہے (دوسری وجہ) ثبوت سے مراد ثبوت فی نفس الوجوب ہے، تو قطع نظر اس سے کہ یہ مراد قاصر افعالہ مجتہد صاحب کے مخالف ہے، یاں بھی محدود و ضعیف ہے کہ حدیث مذکور کو روایت وجوب قرأت خلف الامام نص قطعی کہنا غیر مسلم ہے، کیونکہ جملہ احوالہ لائن لائن یقیناً اس کے بظاہر اگر وجوب قرأت فاتحہ علی التقدی مفہوم ہو سکے، تو دوسرا مسئلہ یہ بھی ہے کہ اس سے مراد قطعی کمال پر چنانچہ قطعی مراد یعنی نفی کمالی مسنونہ بہت جگہ احادیث میں موجود ہے اور اگر یہ کہنے کہ ہم نے قطعی کے معنی لئے رکھے ہیں کہ اس میں احتمال خلاف ناشی با دلیل کا نہ ہو، نہ یہ کہ وہ کسی وجہ سے

مختل خلاف نہ ہو، تو یہاں تو آیت قرآنی و احادیث متعددہ و آثار کثیرہ سے احتمال ثانی ناشی، بلکہ ثابت ہوتا ہے، سو حدیث مذکور کی صحت بجا انکار تو غلط ہوئی ہی تھی، اب تو آپ کے مدعا یعنی وجوب قرأت علی التقدی کے لئے حدیث مذکورہ کا نص قطعی امداد نہ ہونا بھی ضعیف آثار ہو گیا۔

محنت رائے گال اس بات کا ہم کو بھی خیال آتا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب نے تمام کتب احادیث میں سے ایک حدیث پر علم خود ایسی نکالی تھی کہ جو ان کے ثبوت مدعا کے لئے

لے ثبوت، نص ہذا، مریخ ہذا ۱۲۱ ص ۱۱۱ (۱) لَاحْضَرُوا صَلَواتِہُمْ عَلَیْہِمْ سُبْحَانَہُ یعنی ہر کون گئی ہوئی ہر کون کنا
موجود ہر نماز پڑھے تو نماز نہیں ہوئی یعنی کر وہ ہے (۲) لَاحْضَرُوا صَلَواتِہُمْ عَلَیْہِمْ سُبْحَانَہُ یعنی نماز میں ہر نماز میں ہر نماز پڑھے
کی نماز نہیں ہوئی یعنی کر وہ ہے (۳) لَاحْضَرُوا صَلَواتِہُمْ عَلَیْہِمْ سُبْحَانَہُ یعنی ہر نماز میں ہر نماز پڑھے
۔ اس اور بھی متعدد دلائل ہیں ۱۲ ص ۱۱۱ یعنی نفی کمال مختل ناشی: پیدا ہونے والا ۱۲

نص قطعی ہو، اور صحیح بلا انکار بھی ہو، مگر افسوس! حدیث مذکور سے بھی ہمارے مجتہد صاحب کی کار براری نہ ہوتی، اور دونوں دعویٰوں میں سے ایک دعویٰ بھی پایہ ثبوت کو نہ پہنچا ہے
 انکوں کہ بیچ داد، دلم گریہ ہم نداد در کونے اوشینم و خاکے بسر کتم
 اس کے بعد اب آپ کا قُتِبَ الْمَطْلُوبُ بِكُلِّ الْوَجْهِ فرمانا آپ ہی کا کام ہے، اور
 موافق مصرعہ مشہور: ع

دروغے راجز اباشد دروغے

ہمارا بھی یہی کہنے کو دل چاہتا ہے ع

آپ جو کہتے ہیں صاحب! سو بجا کہتے ہیں!

حدیث عبادۃ عام کی بحث (جو صحیح ہے مگر صریح نہیں)

اس کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب نے حدیث عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہما کا قول سَوَّلَ
 اللہ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم: لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِآيَةِ الْقُرْآنِ — جو بخاری و مسلم
 وغیرہ کتب حدیث میں ہے نقل فرمائی ہے، اور اس کی صحت بلوغ المرام اور شرح بلوغ المرام
 وغیرہ سے نقل فرمائی ہے، مگر اس کا جواب تو فقط اتنا ہی کافی ہے کہ کتب حدیث میں تو ہزاروں
 احادیث صحیحہ موجود ہیں، آپ کو کیا نفع؟

ہمارا مطالبہ تو آپ سے اس حدیث کا تھا کہ جو باوجود صحت اتفاقی کے دربارہ وجوب
 قرارت مقتدی نص قطعی الدلالة بھی ہو، ایسی کوئی حدیث ہو تو لائے، اور حضرت سائل پر

لے کار براری: مقصد کی تکمیل ۱۲ ۵ اب جبکہ کچھ دیا، میرے دل کو تور و نا بھی نہ دیا ۶ اس کے
 کوچہ میں بیٹھوں گا اور خاک سر پہ ڈالوں گا۔ ۷ تو مقصد ہر طرح ثابت ہو گیا ۸ جموٹے کی سزا
 جھوٹ ہے ۹ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی عام حدیث دفعہ چہارم کی تمہید میں ذکر کی گئی ہے ۱۲

بہ نسبت آثار کے اور غور و غی میں رہیں، ورنہ بے سوچے سمجھے احادیث کو نقل فرما کر ہم کو نہ دھمکتے!

اور اگر یہ مطلب ہے کہ یہ حدیث کو اس معلوم کے لئے نقل تھی نہیں، مگر جو یہ قرار ہے تو حنفی الامام اس سے ثابت ہوتا ہے، اس واسطے کہ کیفیت تو ان شاذ اثر جب معلوم ہو گی جب آپ حدیث مذکور سے وجوب قرأت فاقوال فقہی ثابت کریں گے۔

بیّنوا توجّروا مگر اس فقہی مرجع نقلی الاولاد سے دست بردار ہو کر حنفی استدلال کو اختیار کرنے سے یہ بات تو ثابت ہو گئی کہ سوائے حدیث سابق آپ کے رسم کے موافق ہی کوئی حدیث ایسی آپ کے پاس نہیں کہ جو در بارہ وجوب قرأت مستند نفس صحیح نقلی الاولاد ہو، اور حدیث سابق کی صحت و قطعیّت کا حال ہی معلوم ہو چکا ہے، تو اب در بارہ وجوب قرأت مذکور آپ کے پاس کوئی حدیث صحیح نقلی الاولاد نہیں، اور عراب کے انداز سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ آپ دلائل غبیہ انکام کو مضمحل ہی فرماتے ہیں پھر قرأت فاقوال کو وجوب یا وجہ نہ ہونے نفس معلوم کے آپ کے نزدیک یہ کفر کفر ہی ہو گیا؟ بیّنوا توجّروا!

حدیث عام سے قائلین فاقوال کا اب مجتہد صاحب کا طریقہ استدلال حدیث مذکور سے ہی سنا چاہئے۔

استدلال اور اس کے جوہرات

قولہ: اب فرمائیے کہ یہ حدیث مباحہ حق

ہو یا جو سبب شمول اور عموم اپنے کے عام اور عام اور خصوصاً اور عموماً نادر جہت یہ ہے جہت

مجتہدین اور دلائل ظاہریں تو کیا ہے؟ اور فرقہ دین الامام اور امام کے بار بار یہی نادر

جہت اور جہت کے وہ فرقہ اور یہاں کے ہم کس طرح قبول کریں؟ کہ حدیث مذکور بغیر فرقہ

امام و امام کے باوجود وجوب قرأت کا کار فرما رہی ہے۔

افکوٰی یجوز! علامہ استدلال مجتہد صاحب فقط یہ امر ہے کہ حدیث مذکور سے

فی سبیل العموم حکم قرأت فاقوال نکلتا ہے، پھر حقیقہ کا مستند کو بلا تفسیر اس حکم سے خارج کرنا

قابل تسلیم نہیں۔

۱۔ جواب مجھے اور میرے لئے وہاں کی غبیہ انکام: احکام شرع کو ثابت کرنے والے دلائل ۱۰

۲۔ یہ کہ آپ اپنے اختصار میں ہر سکہ میں نفس مرجع نقلی الاولاد طلب کرتے ہیں ۱۱

جواب (۱) دعویٰ خاص، دلیل عام

جناب مجتہد صاحب! آپ کے ابطال دعا کے لئے فقط اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اگر ہم آپ کے اس عموم کو آپ کی خاطر سے قبول بھی کریں، اور حکم قرارت میں امام و ماموم و منفرد کو مساوی المرتبہ مان لیں، تو دعویٰ جناب تو پھر بھی محقق نہیں ہوتا، آپ کا دعویٰ تو ثبوت وجوب یعنی فرضیت قرارت فاتحہ علی مقتدی ہے، اور حدیث مذکور کو اگر نفی کمال پر محمول کیا جائے ————— چنانچہ ہمارا یہی قول ہے، اور اس کے قرآن و دلائل بھی موجود ہیں ————— تو پھر گو آپ کی خاطر سے اشخاص مذکورہ کو دربارہ قرارت فاتحہ مساوی بھی کہا جائے، تو آپ کا مطلب جب بھی درست نہیں ہوتا، کیا ملاحظہ ہو؟

جواب (۲) ختم سورت کے باب میں تخصیص آپ بھی کریں گے

خیر یہ بات تو در صورت تسلیم تھی، اب آپ کے اعتراض کا جواب عرض کرتا ہوں، اور آپ جو حنفیہ کی اس تخصیص کو ہٹ دھری سے بلا پیٹہ و برہان فرماتے ہیں، اس کی حقیقت بیان کرتا ہوں۔

دیکھئے! مسلم و ابوداؤد و نسائی میں خود حضرت عبادۃ کی یہی حدیث موجود ہے، اس میں ”فاتحة الكتاب“ کے بعد لفظ ”فَصَاعِدًا“ بھی موجود ہے، اور ادھر آپ نے ”لا صلوة“ کے معنی نفی اصل صلوة کے لے رکھے ہیں، تو اب معنیٰ ہوئے کہ بدون قرارت فاتحہ و سورت دیگر، نماز جائز نہ ہوگی، اور امام و ماموم سب کو آپ مساوی فی وجوب القراءة فرما رہے ہیں، تو آپ کے قول کے موجب ختم سورت بھی مقتدی پر فرض ہوا، اور وہ بھی بقول جناب کے خواہ نماز سترہ ہو یا چہرہ، اور یہ تو آپ کا بھی مذہب نہیں معلوم ہوتا، اور اگر آپ کا یہی مذہب ہے تو خیر یہی ارشاد فرمائیے، ہم اس میں بھی راضی ہیں، سو اب بدون اس کے کہ آپ بھی اس تخصیص کے — کہ

۱۔ یعنی دعویٰ وجوب کا ہے، مگر دلیل سے صرف ”کمال“ ثابت ہوتا ہے، جو ”وجوب“ سے عام ہے ۱۲

۲۔ اشخاص مذکورہ، یعنی امام و ماموم (مقتدی) اور منفرد ۱۳ ۱۴ دیکھئے مسلم شریف ص ۱۴۱ مصری، باب

وجوب قراءة فاتحة في كل ركعة الخ، ابوداؤد شریف ص ۱۱۱ باب من ترك القراءة في صلوة، نسائی شریف

ص ۱۴۵، باب ايجاب قراءة فاتحة الكتاب في الصلوة ۱۵ ۱۶ راضی اس لئے ہیں کہ اس صورت میں بھی

حدیث سے فاتحہ اور سورت کا محض ثبوت نکلے گا، وجوب ثابت نہ ہوگا، جو آپ کا مذہب ہے ۱۲

جس سے اشد انکار کیا جاتا تھا۔ مرتکب ہوں، گو در باب ختمِ سورت ہی سہی، اور کوئی مفسر نہیں معلوم ہوتا، اور جب آپ مقتدی کو دربارہ ختمِ سورت عمومِ مذکورے مستثنیٰ فرمائیں گے، اس وقت ہم بھی ان شار اللہ مقتدی کا قرارتِ فاتحہ میں حکمِ قرارت سے مستثنیٰ ہونا بدلائلِ واضحہ ثابت کر دیں گے۔

جواب (۳) تخصیصِ مقتدی کے دلائل اور سنیں! ابوداؤد میں حدیثِ مذکور کے بعد مصنف نے سفیان بن عیینہ راوی حدیثِ مذکور کے حوالہ

سے کہا ہے: ”قَالَ سَفْيَانُ: لَمَّا يُصَلِّيْ وَحْدَهُ“ یعنی حکمِ لاصلوٰۃ الا بغتحة الكتاب میں مفرد داخل ہے، مقتدی شامل نہیں۔ اور موطا میں امام مالک فرماتے ہیں:

(۱) عَنْ أَبِي نَعْمٍ وَهَبِ بْنِ كَيْسَانَ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: مَنْ صَلَّى رَكْعَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ فَلَمْ يُصَلِّ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَرَاءَ الْإِمَامِ (حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی رکعت سورۃ فاتحہ کے بغیر پڑھی، اس نے نازی نہیں پڑھی، مگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو)

(۲) وَعَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو كَانَ إِذَا سَمِعَ هَذَا يَقْرَأُ أَحَدًا خَلْفَ الْإِمَامِ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتُ أَحَدًا كَمْ خَلَفَ الْإِمَامَ فَحَسْبُهُ قِرَاءَةُ الْإِمَامِ، وَإِذَا صَلَّيْتُ وَحْدًا فَلَيْقُورًا قَالَ: وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو لَا يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ (حضرت نافعؓ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے جب دریافت کیا جاتا کہ کیا امام کے پیچھے کوئی شخص قرارت کر سکتا ہے؟ تو فرمایا کرتے تھے کہ جب کوئی شخص امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہو تو امام کی قرارت اس کے لئے کافی ہے۔ اور جب تنہا پڑھے تب قرارت کرنی چاہئے۔ حضرت نافعؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ امام کے پیچھے قرارت نہیں کیا کرتے تھے سلم)

(۳) اور امام ترمذی اپنی صحیح میں امام احمد کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں

وَأَمَّا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فَقَالَ: مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ» إِذَا كَانَ وَحْدَهُ، وَاحْتِجَ بِحَدِيثِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ حَيْثُ قَالَ: مَنْ صَلَّى رَكْعَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ فَلَمْ يُصَلِّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَرَاءَ الْإِمَامِ۔ قَالَ أَحْمَدُ: فَهَذَا رَجُلٌ مِّنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَأَوَّلَ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

لے ابوداؤد شریف ص ۱۱۱ باب من ترک القراۃ فی صلوٰۃ لے موطا مالک ص ۲۵۱ باب ما جاز فی ام القرآن۔ لے موطا مالک ص ۲۵۱ باب ترک القراۃ خلف الامام فيما جہر فیہ۔

استثنائے مقتدی میں حکم القراءۃ اس کو ثبت فرماتے ہیں، مگر آپ کی بے باکی کے کیا کہنے باوجود اس قدر تصریحات صحابہ و محدثین اب تک اس کو بے دلیل ہی خیال فرماتے ہیں، آپ کو اختیار ہے کہ ان اکرال صیغہ کو معلول بہا ضم نہیں کیا جائے مگر خدا کے واسطے چاہئے کہ تو ناک ڈٹائے، بلکہ اس حدیث صحیحہ مرسلہ اور آیت قرآنی سے بھی یہی امر راجح معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی حکم قراءت سے بالکل سبک دوش ہے، ان شاء اللہ تعزیر یہ کیفیت بھی گوش گذار کروں گا۔

جواب (۴) حدیث عباد و عام مخصوص منہ البعض ہے | اس کے بعد بارے جہد صاحب فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ:

”حدیث لا تقرأ لیس لیس بقراءۃ اہل القرآن، ہم سے صحیح مسلمین کو مقتدی ہوا، ام یافرقہ، اور عام عند الفقہاء اپنے افراد کو فی سبیل التعلیقات شامل ہوتا ہے، تو اب حدیث کو روایت و جواب قراءت کا حق مقتدی کوئی علی و جو التعلیقات ضرورت میں ہوگی۔“
سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اول تو فی الحقیقت حدیث مذکور میں مقتدی کو داخل نہیں مانتے، چنانچہ اس کی تفصیل فقہیہ عرض کروں گا، مگر چونکہ ہم اب تک آپ کو جواب ہمیں و معلول کے تسلیم کرنے کی تقریر پر دیتے آ رہے ہیں، اس لئے اس کی تکذیب عرض ہے کہ گو حدیث مذکور مقتدی کو عام و شامل ہو، مگر ہمارے نزدیک ظنی الحکم عام فیہ خصوص ہوتا ہے، اور حکم قراءت کا حق جو متعارف حدیث ہے، عام خصوص منہ البعض ہے، اور یکے اور یک فی الوجود سب ائمہ کے نزدیک حکم مذکور کے مستثنیٰ ہے، سو جب تک مذکور عام خصوص منہ البعض ہوا تو تعلیقات کہاں؟
یعنی آپ کا مذہب تو یہی ہو گا کہ عام خصوص ہو یا فیہ خصوص، ظنی بھی ہوتا ہے تو اب حکم مذکور بالاتفاق ظنی ہو گیا، اور دوسرے تعلیقات جناب بالکل خیال خام نکلا۔

جواب (۵) خیر احمد کی خبر احمد | اس کے علاوہ یہ عرض ہے کہ اگر ہم آپ کے فرماتے سے اس بات کو ہی تسلیم کر لیں کہ حکم مذکور اپنے افراد کے لئے ظنی ثبوت ہی ہے، تو پھر بھی آپ کو کچھ قطع نہیں، کیونکہ حدیث مذکور ظاہر ہے کہ خیر احمد ہے، اور خبر بہا و عام خاص ہو، تو عام، مخصوص ہو یا فیہ خصوص ہو، اس کی

لہٰذا یہ کہ آپ کے مذہب ہے کہ عند الفقہاء اس شخص سے بات کہی جاتی ہے کہ ضم عام ظنی نہیں مانتا، اور نہ فقہیہ شخص کیوں کرتا؟

ناج اور شخص خبر واحد ہو سکتی ہے، ہاں اگر خبر واحد کو کوئی شخص نص قرآنی کہے تو بے شک خداوند
سودہ نص ہے، مگر حدیث "وَلَا تَقُولُوا إِنَّمَا أَهْلُ الْبَيْتِ الْقُرْآنُ" تو نص قرآنی نہیں، حدیث متواتر نہیں، اس
جس خبر واحد سے تو اب اگر کوئی کسی خبر واحد سے اس کے حکم کی شخصیں کرنے لگے تو کیا حرج
ہے؟ اور آپ کس وجہ سے اعتراض فرماتے ہیں؟ آپ کے یہاں تو خبر واحد سے خبر متواتر اور نص
قرآنی کی بھی شخصیں جائز، بلکہ سوجھ رہے!

باجلہ حدیث "لَا تَقُولُوا إِنَّمَا أَهْلُ الْبَيْتِ الْقُرْآنُ" کے حکم کو عام غیر مخصوص کہتے، یا عام مخصوص کہتے
بالاعتاق اس کی شخصیں خبر واحد سے جائز ہے، تو اب ہم ان احادیث سے کہیں میں مقتدیوں کو قرآن
سے ممانعت کی گئی ہے، اگر حکم مذکور کی شخصیں کرتے ہیں تو آپ کو کس حق و غضب آتا ہے؟
جواب مسئلہ: جو خبر شخصیں چھوڑ کر مختلف فقہ
کی تائید کے لئے تفسیر کیسے کی عبارت نقل
کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ

"مہر فقہاء کا مذہب ہے کہ عموم قرآنی کی شخصیں خبر واحد ہو سکتی ہے، تو اب ہم کہتے
ہیں کہ قرآنیت خذ القرآن لَمْ يَكُنْ يَكْفُرُ الْإِسْلَامُ وَأَنَّ الْقُرْآنَ أَمْرٌ لَا يَكُنْ يَكْفُرُ الْقُرْآنُ
استماع مقتضی ہے، مگر حدیث "وَلَا تَقُولُوا إِنَّمَا أَهْلُ الْبَيْتِ الْقُرْآنُ" کے ترک قدرت اللہ
فائدہ نہ کوئے بلکہ فائدہ کو عموم قرآنی سے خاص کر دے"

مگر اس استدلال سے حقیقہ پر الزام ملتا نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان کے نزدیک خبر واحد شخصیں
نص قرآنی نہیں ہو سکتی، یہی لفظ قرآنی تفسیر لاصول ——— قطع نظر اس سے ہم ابھی کہہ چکے ہیں
کہ خبر واحد کی شخصیں خبر واحد سے بالاجماع سب کے نزدیک جائز ہے، تو اس لئے ہم حدیث
"وَلَا تَقُولُوا إِنَّمَا أَهْلُ الْبَيْتِ الْقُرْآنُ" کو قرآنیت قرآنی و احادیث نبوی سے حق سے کہ مقتدی کو قرآنیت سے
رد کا لیا ہے، خاص کہتے ہیں، اب اس شخصیں مسئلہ مہر کو چھوڑ کر اس شخصیں مختلف فقہ کو اختیار کرنا
مقتضی عقل نہیں۔

۱۔ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کو ان کا کرسٹو، اور غامض رہو ۱۲
۲۔ دیکھئے قواعد فقہ شریع شریع شریع ۳۳۱ ج ۱ تحقیقی فقہ شریع، لکھنؤ، المذہب شخصیں
المذہب خبر واحد، و کذا شخصیں السنۃ المتواترة خبر واحد الخ ۱۲

جواب تخصیص کی ضرورت نہیں | اور جو اب تحقیق اس کا بھی یہی ہے کہ حدیث لاکھلوۃ
إِلَّا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ مقتدی کو شامل ہی نہیں، گو بظاہر
شامل معلوم ہو، چنانچہ مفصلاً عرض کروں گا، سو جب اس کو شامل ہی نہیں تو تخصیص کا پتہ بھی
نہیں رہا، جو جوابات سابقہ کی ضرورت پڑے۔

جواب (۸) اقوال ائمہ و اذا قرئ القرآن | اور اگر ان سب امور سے قطع نظر کر کے اس
تخصیص مرقومہ امام رازی کو ہم تسلیم کریں، تو
پھر اس کا کیا جواب کہ یہ مذہب تو خود امام

رازی کا بھی نہیں، کیونکہ تخصیص مذکور کا مفاد تو یہ لگتا ہے کہ عموم قرآنی سے جو قرارت قرآن کے
وقت، حکم و جواب انصاف و استماع ہوا تھا، اس سے قرارت فاتحہ بوجہ حدیث مذکور مستثنیٰ ہو گئی
یعنی قرارت فاتحہ کے وقت مقتدیوں کے ذمہ کلم انصاف و استماع باقی نہیں، تو اب اس
کے بموجب تو یوں چاہئے کہ عند ختم الامام بھی مقتدی شوق سے قرارت فاتحہ میں مشغول رہا کریں
حالانکہ حضرت امام شافعیؒ کا ایک قول تو یہی ہے:

”لَا يَجُوزُ لِلْمَأْمُومِ أَنْ يَقْرَأَ الْفَاتِحَةَ فِي الصَّلَاةِ الْجَهْرِيَّةِ عَمَلًا بِمُقَضًى هَذَا
النَّصِّ، وَيَجِبُ عَلَيْهِ الْقِرَاءَةُ فِي الصَّلَاةِ الْبِتْرِيَّةِ“

چنانچہ امام رازی ہی اس کے ناقل ہیں، _____ خلاصہ اس قول کا یہ ہوا کہ امام شافعیؒ
فرماتے ہیں کہ بموجب آیت وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا کے صلوة جہریہ میں مقتدی
کو سورۃ فاتحہ مطلقاً پڑھنی ہی نہ چاہئے، ہاں صلوة سترہ میں پڑھے۔

اور یہی مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے _____ اور قول جدیدیں امام شافعیؒ نے
صلوة جہریہ میں بھی مقتدی کو حکم قرارت فاتحہ کا دیا، تو اس طرح پر کہ بعد ختم فاتحہ امام ساکت کھڑا
رہے، اور مقتدی فاتحہ اس سکتہ میں پڑھ لیں۔

بالجملہ گو حضرت امام شافعیؒ نے قول جدیدیں مقتدی کو حکم قرارت فاتحہ مطلقاً دے دیا ہے
مگر حکم استماع و انصاف مستفاد من الآیۃ کو حتی الوسع نہیں چھوڑا، گو ایک تجویز غیر مروی یعنی سکتہ طولیہ

لے اس کی تفصیل آگے تقریر ہووے مگر میں آری ہے ۱۲ لے انصاف ناموش رہنا۔ استماع: سنا ۱۲ لے امام کے زور سے
قرارت کرنے کے وقت ۱۲ لے دیکھئے تفسیر کہ تفسیر و اذا قرئ القرآن ۴ لے سنا اور خاموش رہنا جوایت کرید سے مستفاد ۱۲

امام کے لئے مقرر کیا، مگر آیت مذکورہ کی تخصیص فرما کر حکم استماع وانصات سے مقتدیوں کو سبکدوش نہ فرمایا، اور یہی ارشاد ————— یعنی حکم استماع وانصات سے مقتدی بھی فارغ نہیں ————— حضرت امام مالک و امام احمد ائمہ مجتہدین کا ہے۔

سواب اس کو کیا کیجئے کہ قول امام فخر الدین کا امام شافعی کے مذہب کے موافق بھی درست نہیں ہوتا، اگر حضرت امام شافعی کے نزدیک وقت قرارت فاتحہ مقتدی ارفاقتہ عوَالہ وَاَنْصَبُوا سے خاص تھا، تو پھر یہ سکتے طویل جس کا احادیث مرفوعہ میں کہیں بھی پتہ نہیں، امام کے ذمہ کون مقرر کیا؟ محکم دلائل سے مزین و متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ اس کے بعد مجتہد صاحب نے شارح بلوغ المرام کی ایک عبارت طویل نقل فرمائی ہے، جس کا خلاصہ وہی دو تین باتیں ہیں جن کا جواب ابھی عرض کر چکا ہوں، ایک تو شارح مذکور یہ فرماتے ہیں کہ:

”حدیث سابق عبادہ بن صامت جو امام ترمذی کے حوالہ سے منقول ہوئی، اور بالخصوص حدیث ثانی حضرت عبادہ ثقی علیہ جو ابھی مذکور ہوئی، علی وجہ العموم وجوب قرارت فاتحہ خلف الامام پر دلالت کرتی ہیں“

سودو نوں حدیثوں کے ذیل میں اس امر کا جواب عرض کر آیا ہوں، مثلاً حدیث اول جو آپ نے محمد بن اسحق کے حوالہ سے بیان کی ہے، اول تو اس کی صحت میں کلام ہے، دوسرے بوجہ احادیث متعددہ و آیت قرآنی وہ حدیث اگر تسلیم بھی کی جائے، تو اس کو نفی کمال صلوٰۃ پر محمول کرنا پڑے گا، تو اب ان لوگوں کا مطلب ثابت ہو گا جو فاتحہ کا پڑھنا مقتدیوں کو مستحب فرماتے ہیں، قائلین وجوب کو پھر بھی کچھ نفع نہ ہوا۔

باقی اگر حدیث مذکور کو آپ کے فرمانے کے بموجب نفی اصل صلوٰۃ ہی پر محمول کریں، تو اب حدیث معارض نفس قرآنی اور احادیث صحیحہ کے ہوگی جس کا خلاصہ یہ ہو گا کہ بوجہ قوت سند ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا پڑے گا، یا کسی طرح مقدم، مؤخر کا پتہ لگا کر حسب قاعدہ مقدم کو ترک اور مؤخر کو اختیار کرنا پڑے گا، سو بسم اللہ آپ ان دونوں امروں میں سے ایک کو یادو نوں کو تحقیق فرما کر اپنا مطلب ثابت فرمائیے، مگر آپ نے تو فقط دعویٰ بلا تحقیق ہی سے کام نکالا، ہم ان شار اللہ اس باب میں بھی حسب المتوقع کچھ عرض کریں گے۔

باقی آپ اگر ان سب امور سے قطع نظر فرما کر فقط یہ فرمائیے کہ آیت قرآنی اور احادیث مانعہ عن القرارة عام ہیں، اور یہی حدیث عبادہ ان کی تخصیص ہے، تو اول تو اس کا کیا جواب کہ عند الخفیہ

خبر واحد مختص آیت قرآنی نہیں ہو سکتی، دوسرے حدیث مذکور کی سند ہی میں کلام ہے، تیسرے حدیث مذکور میں آپ کے قول کی جانب مخالف کا بھی احتمال ہے — کما مَرَّ آنفًا — پھر اس حدیث سے ان نصوص کے حکم کی تخصیص کرنی جو متواتر یا صحیح الاسناد ہوں، اور احتمال جانب مخالف بھی نہ ہو — کما سبائی — بالکل بے انصافی ہے۔

مع هذا یہ بھی پہلے کہہ چکا ہوں کہ لاصولة الابغاثحة الكتاب گو مقدمی وغیرہ سب کو عام ہے، اگر احادیث مانعہ عن القراۃ نے مقدمی کو خاص کر دیا، اس صورت میں تو آپ کی تخصیص بالکل ہی منکسر ہوئی جاتی ہے۔

باقی رہی حدیث ثانی اس کی کیفیت ابھی عرض کر آیا ہوں کہ مقدمی اس حکم سے خاص ہے اور تخصیص مذکورہ کی تائید میں اقوال صحابہ و ائمہ و رواۃ حدیث نقل کر چکا ہوں، — دوسرے شارح مذکور نے آیت وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا، اور حدیث وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا وغیرہ کو خاص کیا ہے، اور مختص حدیث عبادہ کو قرار دیا ہے، سو اس کا جواب مکرر عرض کر آیا ہوں۔

مانعین فاتحہ کے مُستدلا

(حدیث من کان له امام کی بحث)

ہاں ایک بات زائد شارح مذکور نے یہ لکھی ہے کہ:

”خفیه الاستدلال کرنا حدیث مَنْ خَلَفَ اِمَامًا فَقَرَأَهُ الْاِمَامُ قِرَاءَةً لَهُ سے

درست نہیں، کیونکہ یہ حدیث ضعیف ہے، اور متقی الاخبار وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیلئے کلاس

حدیث کے جمع طُرُق معلول اور ضعیف ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مذکور مُرْسَل ہے

سو ناظرین! اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اس حدیث کی قوتِ سند اور ضعفِ سند

لے قراۃ سے روکنے والی احادیث ۱۲ لے منکسر، برکس، ۱۱ لے، یعنی حدیث عبادہ متفق علیہ ۱۲ لے جب امام

قراۃ کرے تو تم خاموش رہو ۱۳ لے جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام کی قراۃ اس کے لئے قراۃ ہے ۱۲

کا حال تو آگے عرض کروں گا، مگر یہاں اس قدر عرض کرتا ہوں کہ حدیث مَن كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً کی نسبت بعض محدثین کا یہ قول ہے کہ حدیث مذکور کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہونا، اگرچہ احادیث مشکوٰۃ اور روایات متعدد میں موجود ہے، مگر سب طرق اس کے ضعیف و معلول ہیں، ہاں حدیث مذکور کا مُرْسَل ہونا سند صحیح سے ثابت ہے، چنانچہ ہمارے مجتہد صاحبؒ بھی یہی مضمون دارقطنی وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے۔

حدیث مرسل اکثر ائمہ کے نزدیک حجت ہے | سو ہم اگر یہاں خاطر مجتہد صاحب دارقطنی وغیرہ کے قول کو تسلیم ہی کر لیں، تو پھر ہماری طرف سے

یہ جواب ہے کہ حدیث مُرْسَل ہمارے بلکہ اکثر ائمہ کے نزدیک معتبر ہے، کما قال النّووی: ذَهَبَ مَالُکُ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَحْمَدُ وَاکْثَرُ الْفُقَهَاءِ إِلَى جَوَازِ الْاجْتِهَادِ بِالْمَرْسَلِ (ترجمہ: حضرت امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام احمد رحمہم اللہ اور بہت سے فقہار نے حدیث مرسل سے استدلال کو جائز قرار دیا ہے)۔

اور امام ابن ہمام فتح القدر میں حدیث مذکور کے ذیل میں فرماتے ہیں:

وَقَدْ رَوَى مِنْ طَرِيقٍ عِدَّةٍ مَرْفُوعًا عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْهُ صَلَواتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقَدْ ضَعُفَ، وَاعْتَرَفَ الْمُصَنِّفُونَ لِرُفُوعِهِ مِثْلُ الدَّارِقُطْنِيِّ وَالْبَيْهَقِيِّ وَابْنِ عَدَى بَانَ الصَّحِيحَ أَنَّهُ مَرْسَلٌ، لِأَنَّ الْمُحْفَظَ كَالسُّفْيَانِيِّ وَابْنِ الْأَخْوَصِ وَشُعْبَةَ وَأَسْرَائِيلَ وَشَرِيكَ وَابْنِ خَالِدٍ الدَّالِّانِ وَجَرِيرٍ وَعَبْدَ الْحَمِيدِ وَزَائِدَةَ وَهَيْبَ بْنَ زَوْوَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي عَاشِشَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَرْسَلُوهُ، وَقَدْ أَرْسَلَهُ مَرَّةً أَبُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَذَلِكَ، فَقَوْلُ الْمَرْسَلِ حُجَّةٌ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ ————— إِلَى آخِرِ مَا قَالَ ابْنُ هَمَامٍ .

(ترجمہ: یہ حدیث متعدد سندوں سے حضرت جابر بن عبد اللہ کے واسطے سے مرفوعاً روایت کی گئی ہے، اور اس حدیث کے مرفوع ہونے کو ضعیف کہا گیا ہے، مگر ضعیف کہنے والے حضرات مثلاً دارقطنی، بیہقی اور ابن عدی اعتراف کرتے ہیں کہ اس حدیث کا مُرْسَل ہونا صحیح ہے، کیونکہ بہت سے حفاظ حدیث مثلاً ہر دو سفیان، ابوالاخوص، شعبہ، اسرئیل، شریک، ابو خالد الدالی، جریر، عبد الحمید، زائدہ اور شہر نے

اس حدیث مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند کا آخری حصہ یعنی صحابی کا ذکر نہ ہو، تابعی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر حدیث بیان کرے۔ ۲۰ نوویؒ مقدمہ مسلم، باب صحۃ الاحتجاج بالحدیث المرفوعۃ ۱۳

اس حدیث کو موسیٰ بن ابی عائشہ کے حوالہ سے عبد اللہ بن شداد کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے، یعنی ان سب حضرات نے اس حدیث کو مرسل نقل کیا ہے، نیز امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے بھی ایک سند میں اس حدیث کو مرسل بیان کیا ہے، ————— بہر حال اگر حدیث کو مرسل ہی مانا جائے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے (۱)

بالجملہ جس حال میں کہ ہمارے نزدیک بلکہ اکثر ائمہ کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے، تو پھر ہم کو حدیث مذکور کے مرسل ہونے کی وجہ سے الزام دینا ہمارے مجتہد صاحب کی خوش فہمی ہے، یا مجتہد صاحب کو یہ امر ثابت کرنا تھا کہ حدیث مرسل کا حجت ہونا غلط ہے، مگر آپ نے کچھ بھی نہ کیا، فقط دار قطنی کے حوالہ سے وَالْحُجَّيْجُ أَنَّهُ مُرْسَلٌ کہہ کر چل دیئے۔

امام ابو حنیفہ اور تضعیف دار قطنی | اس کے بعد میں ہمارے مجتہد صاحب دار قطنی کے ذریعہ سے فرماتے ہیں کہ:

در حدیث مذکور کو سوائے ابو حنیفہ و حسن بن عمارہ کے کسی نے مُسْنَد نہیں بیان کیا، اور یہ

دونوں صاحب ضعیف ہیں۔

جناب مجتہد صاحب! اس جسارت کی وجہ سے دار قطنی کی تو بہت کچھ خدمت ہو چکی ہے، اور بہت حضرات نے دار قطنی کے اس تعصب کی لگاؤ سے داد دی ہے، سوان کی شان میں تو میں کچھ عرض نہیں کر سکتا، ورنہ جس امر میں وہ مبتلا ہوئے ہیں، مجھ کو بھی مبتلا ہونا پڑے گا، جس کا جی چاہے کتابوں میں ملاحظہ کر لے۔

ہاں آپ کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اگر آپ امام صاحب کو ضعیف بتلاتے ہیں، تو آپ کے جواب دینے کو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ امام بخاری و مسلم و دار قطنی وغیرہ ائمہ معتبر سب ضعیف ہیں، ان کے قوی ہونے پر کون سی آیت قرآنی یا حدیث نبوی دال ہے؟ اور ان شاء اللہ جب آپ ان حضرات کی توثیق کسی دلیل سے ثابت کریں گے، اُسی دلیل سے ہم بھی امام صاحب کی تعدیل و توثیق ظاہر کر کے دکھلا دیں گے، کیا تماشا ہے؟! کہ روایت میں فقہار کا تو اعتبار نہ ہو، اور دار قطنی کا ————— جو ائمہ فقہ کے رو برو ایسے ہیں جیسے ہم ان کے سامنے ————— اعتبار ہو جائے!

۱۔ فتح القدیر ص ۲۹۵ ۲۔ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔

۳۔ یعنی جیسی لوگوں نے دار قطنی کی خبر لی ہے، میری بھی لوگ خبریں گے ۱۲

بھی کریں، تو اس کا اعتبار کرنا سب جانتے ہیں کہ کس کا کام ہے؟ ہر خیر امام صاحب کے مناقب کو بیان کرنا محض غیر ضروری اور مطابق شعر مشہور کے ۵

مادرج خورشید مدراج خود ست کائے درخشم روشن و نامرئ دست
خود اپنی تعریف کرنی ہے، مگر بغرض تنبیہ بعض حضرات کے دو چار اقوال ہم بھی نقل کرتے ہیں اور اس طول کو اختیار کرتے ہیں۔

قال العینی: قلت: سئل یحیی بن معین عن ابی حنیفہ، فقال ثقۃٌ ماسبعتُ احداً
ضعفۃً، هذا شعبۃٌ من المجاہز کتبتُ الیہ ان یحدث ویا ممرکاً، وشعبۃٌ شعبۃٌ!!
وقال ایضاً: کان ابو حنیفۃ ثقۃً من اهل الصدق، ولم یتلم بالکذب، وکان مأموناً
علی دین اللہ، صدوقاً فی الحدیث، واتى علیہ جماعۃ من الأئمة الکبار مثل عبد اللہ بن
لمبارک وسفیان بن عیینہ والاعمش وسفیان الثوری وعبد الرزاق وحماد بن زید و
وکیع ————— وکان یفتی برایہ ————— والأئمة الثلاثة: مالک والشافعی واحمد والخرن
کنیریون، فقد ظہر لنا من هذه تحامل الدارقطنی علیہ وتعضبۃ الفاسد، فمن آیین له
تضعیف ابی حنیفہ؟! وهو مستحق التضعیف! وقد روى فی مسنده احادیث سقیمہ ومعلو
ومنکرہ وغریبہ وموضوعہ، ولقد صدق القائل فی قوله ۵

إذ ألم ینالوا شأنه ووفارک فالقوم أعداؤه وخصوم
وفی المثل السائر: البخل لا یلک ذرۃ وقوم الدباب ولا یخسہ ولو غ الکلاب انتهى بالفاظ
مترجمہ: علامہ عینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحیی بن معین سے امام اعظم ابو حنیفہ کے متعلق دریافت کیا گیا، تو
انہوں نے جواب دیا کہ ثقہ ہیں میں نے کسی کو امام صاحب کی تضعیف کرتے ہوئے نہیں سنا، یہ شعب بن حجاج
ہیں، جو امام صاحب کو لکھا کرتے تھے کہ حدیث بیان کیجئے اور حدیث بیان کرنے کا حکم دیتے تھے، اور شعبہ
شعبہ ہیں! (یعنی بہت بڑے آدمی ہیں)

نیز یحیی بن معین نے فرمایا کہ ابو حنیفہ ثقہ اور راست بازیں کسی نے آپ پر کذب کی نہت نہیں لگائی،
انہ کے دین پر مومن اور حدیث نقل کرنے میں بڑے راست باز تھے، آپ کی تعریف و ستائش کی ہے، انہ کبار

۵ سورج کی تعریف کرنے والا، اپنی ہی تعریف کرنے والا ہے کہ اس کی دونوں آنکھیں بنا اور

غیر آشوب زدہ ہیں ۱۲ بنا یہ شرح ہدایہ ص ۹۱

کی ایک جماعت نے جیسے عبداللہ بن مبارک، سفیان بن عیینہ، اعنث، سفیان ثوری، عبدالرزاق، تاجدین اور وکیع۔ اور حضرت وکیع تو امام اعظم کی رائے کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور آپ کی تعریف کی ہے تینوں اماموں یعنی امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور دیگر بہت سے حضرات نے، بلاشبہ امام صاحب کی اس توصیف و تحسین سے دارقطنی کے اس حملہ کی جو اس نے امام صاحب پر کیا ہے اور تعصبِ فاسد کی حقیقت ظاہر ہو گئی، دارقطنی کی کیا حیثیت کہ حضرت امام صاحب کو ضعیف کہے؟ دارقطنی تو خود تضعیف کا مستحق ہے، دارقطنی نے اپنی مسند میں بہت سی ضعیف، معلول، منکر، غریب اور موضوع حدیثیں نقل کی ہیں۔ کسی نہ سچ کہے، "جب کسی کی شان اور اس کے وقار تک لوگ نہیں پہنچ پاتے۔ تو وہ اس کے دشمن ہو جاتے ہیں،" اور مثل شہور ہے کہ کمیوں کا گرنا یا کمزوری کا منہ ڈالنا سمندر کو گدلا یا ناپاک نہیں کر سکتا۔

اب انصاف دیکھئے کہ ائمہ دین اور علمائے معتبرین تو سب مأمون و صدوق فی الحدیث اور ثقہ وغیرہ فرمادیں، اور آپ بوجہ تعصبِ ضعیف کہنے کو تیار ہیں! اور سنئے! جلال الدین سیوطی امام صاحب کے مناقب میں فرماتے ہیں:

① رَوَى الخطيبُ البغدادي عن عبد الله بن المبارك قال: لَوْلَا أَنَّ اللَّهَ أَعَانَ بِأَبِي حَنِيفَةَ وَسَفْيَانَ الثَّوْرِيَّ لَكُنْتُ كَسَائِرِ النَّاسِ (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اگر حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت سفیان ثوری کی خدمت کی خدا کی طرف مجھے توفیق نہ ملتی تو میں بھی عام آدمیوں کی طرح ہوتا۔)

② وَمَا رَوَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ: كُنْتُ اخْتَلَفْتُ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَالْإِسْفَانَ فَأَبَى ابْنُ حَنِيفَةَ فَيَقُولُ لِي: مِنْ أَيْنَ جِئْتَ؟ فَأَقُولُ: مِنْ عِنْدِ سَفْيَانَ، فَيَقُولُ: لَقَدْ جِئْتَ مِنْ عِنْدِ رَجُلٍ لَوْ أَنَّ عِلْمَهُ وَالْأَسْوَدَ حَصَرَكَ الْأَخْطَا إِلَى مِثْلِهِ، وَأَنَا فِي سَفْيَانَ فَيَقُولُ: مِنْ أَيْنَ جِئْتَ؟ فَأَقُولُ: مِنْ عِنْدِ أَبِي حَنِيفَةَ، فَيَقُولُ: لَقَدْ جِئْتَ مِنْ عِنْدَ أَفْكَهِ أَهْلِ الْأَرْضِ (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا کہ حضرت محمد بن بشر فرماتے ہیں کہ میں امام ابو حنیفہ اور حضرت سفیان ثوری کی خدمت میں

لے علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے امام اعظم کے مناقب میں ایک رسالہ تبییض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفۃ تصنیف فرمایا ہے، جو دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد سے ۱۳۳۳ھ میں طبع ہوا ہے، اور دیگر مطالع سے بھی شائع ہوا ہے، حضرت قدس سرہ نے درج ذیل تمام اقوال اسی رسالہ سے نقل فرمائے ہیں ۱۴

لے تبییض الصحیفۃ ص ۱۴

حاضر ہوا کرتا تھا، چنانچہ جب میں حضرت امام ابو حنیفہ کے پاس جاتا تو وہ دریافت فرماتے کہ کہاں سے آرہے ہو؟ میں جواب دیتا کہ حضرت سفیان کے پاس سے، تو حضرت امام صاحب فرماتے تم ایسے شخص کے پاس سے آرہے ہو کہ حضرت غلقہ اور حضرت اسود اگر موجود ہوتے تو سفیان جیسے شخص کے محتاج ہوتے، اور جب میں حضرت سفیان کے پاس جاتا تو وہ دریافت فرماتے کہ کہاں سے آرہے ہو؟ میں کہتا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے پاس سے، تو وہ فرماتے تم ایسے شخص کے پاس سے آرہے ہو جو تمام زمین پر بسنے والوں میں سب سے زیادہ فقیر ہے

③ وروی عن محمد بن سعد الکاتب قال: سمعتُ عبدَ اللہ بنَ داؤدَ الحَرَمِیَّ یقول: یُحِبُّ علیٰ اهلِ الاسلام ان یدعوا اللہَ تعالیٰ لِابْنِ حَنِیْفَةَ ففی صلواتہم، قال: وذکر حفظہ علیہم السُّنَنُ وَالْفَقْہَ (ترجمہ: خطیب نے بیان کیا کہ حضرت محمد بن سعد کاتب واقفی نے حضرت عبد اللہ بن داؤد حرمی سے سنا کہ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے لئے اپنی نمازوں میں اللہ تعالیٰ سے دعا کریں۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ حرمی نے امام کی خدمات حدیث و فقہ کا تذکرہ بھی کیا)

④ وروی عن محمد بن احمد قال: سمعتُ شَدَّادَ بْنَ حَکِیمٍ یقول: ما رَأِیتُ اَعْلَمَ مِنْ ابْنِ حَنِیْفَةَ (ترجمہ: خطیب نے یہ بھی بیان کیا کہ حضرت محمد بن احمد نے حضرت شداد بن حکیم کا یہ مقولہ بیان کیا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں دیکھا)

⑤ وروی عن یحییٰ بن معین قال: سمعتُ یحییٰ بنَ سَعِیدِ الْقَطَّانِ یقول: لَا تَذْکُرُ اللہَ مَا سَمِعَنا احسنَ رَأِیا مِنْ رَأِیِ ابْنِ حَنِیْفَةَ، وَقَدْ اخَذَ ذَا بَاکِثَ اقوالِہ (ترجمہ: خطیب نے بیان کیا کہ حضرت یحییٰ بن معین نے کہا میں نے یحییٰ بن سعید قطان کو فرماتے ہوئے سنا کہ ہم اللہ کے سامنے جھوٹ نہیں بولتے، ہم نے امام ابو حنیفہ کی رائے سے بہتر رائے نہیں سنی، اور ہم نے ان کے اکثر اقوال کو اختیار کیا ہے)

⑥ وروی عن حَرَمَلَةَ قال: سمعتُ الشافعیَ یقول: مَنْ ارَادَ ان یتَّبَعَ کَرَفِیَّ الفَقْہَ فہو عیالٌ علی ابْنِ حَنِیْفَةَ (ترجمہ: خطیب نے یہ بھی بیان کیا کہ حضرت حرملہ کہتے ہیں کہ امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو شخص فقیر دریا بننا چاہے وہ امام ابو حنیفہ کا محتاج ہے)

⑦ وعن یزید بن ہارون قال: ادرکتُ الناسَ فما رَأِیتُ احداً اعقلَ وَلَا اَوْسَرَ مِنْ ابْنِ حَنِیْفَةَ (ترجمہ: حضرت یزید بن ہارون نے فرمایا کہ میں نے بہت سے حضرات کو دیکھا، مگر میں نے امام ابو حنیفہ سے زیادہ سجدہ دار اور زیادہ پرہیزگار کسی کو نہیں دیکھا۔)

(۸) وروی عن عبد العزيز بن ابی رواد قال: الناس في ابی حنیفة رجلان: جاهلٌ به وحاسدٌ له (ترجمہ: خلیفہ بغدادی نے بیان کیا کہ حضرت عبد العزیز بن ابی رواد نے فرمایا کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے بارے میں لوگ دو طرح کے ہیں، کچھ ان کے مقام سے ناواقف ہیں، اور کچھ ان سے حسد کرتے ہیں۔ اس کے سوا اور بہت اقوال جلال الدین سیوطی نے امام صاحب کے مدائح شتی میں نقل کئے ہیں، اب آپ ذرا نظر انصاف سے اقوال مذکورہ کو ملاحظہ فرمائیے، اور بے سند ضعیف کہہ دینے سے تائب ہو جائے۔

اور دیکھتے امام شُعْرانی شافعی اپنی میزان میں امام صاحب کے ذکر میں فرماتے ہیں:

ومذهبه أول المذاهب تدوينا، وآخرها انقراضا، كما قاله بعض أهل الكشف، قد اختاره الله تعالى إماما لدينه وعباده، ولم يزل أتباعه في زيادته في كل عصر إلى يوم القيمة لوحيس أحد هم وضوب على ان يخرج عن طريقه ما أجاب، فركبني الله عنه وعن أتباعه وعن كل من لزمه الأدب معه ومع سائر الأئمة، وكان سيدي علي الخواص رحمه الله تعالى يقول: لو أنصف المقلدون للإمام مالك والامام الشافعي رضي الله عنهما لم يضغفن أحد منهم قولاً من أقوال الامام ابی حنیفة رضي الله عنه، بعد أن سمعوا مدحاً أو تكفيراً له، أو بلفظه ذلك، فقد تقدم عن الامام مالك انه كان يقول: لو أنظر في ابی حنیفة في ان نصف هذه الأسطوانة ذهباً أو فضةً لقام بخجتي، او كما قال، وقد تقدم عن الامام الشافعي انه كان يقول: الناس كلهم في الفقه عيال على ابی حنیفة رضي الله عنه انتهى — ولولم يكن من التوبة برفعة مقامه الاكون الامام الشافعي ترك القنوت في الصبح لما صلى عند قبره مع ان الشافعي قائل باستحبابه لكان فيه كفاية في لزوم ادب مقلديه معه، كما مر، انتهى۔

(ترجمہ: امام اعظم کا مذہب تمام مذاہب کے پہلے مرتب ہوا، اور تمام مذاہب کے بعد مرتب ہوگا، جیسا کہ بعض اصحاب کشف کہا ہے، آپ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کے لئے اور اپنے بندوں کے واسطے امام منتخب فرمایا، آپ کے متبعین ہر زمانہ میں بڑھتے رہے ہیں اور قیامت تک بڑھتے رہیں گے، اگر امام صاحب کے متبعین میں سے کسی کو امام صاحب کے مسلک سے ہٹانے کے لئے مارا پٹیا جائے اور قیدی کیا جائے تب بھی وہ امام صاحب کے مسلک کو نہیں چھوڑ سکتا، اللہ تعالیٰ خوش رہیں ان سے اور ان کے متبعین سے اور ہر اس شخص سے جو امام صاحب

اقوال کی خوب چھان بین کی ہے، جب میں نے کتاب ”اولئذ الذہاب“ لکھی تھی، پس میں نے آپ کے آپ کے اصحاب کے اقوال میں سے کوئی قول بھی ایسا نہیں پایا جو کسی آیت یا حدیث یا اثر یا ان کے مفہوم یا کسی ایسی ضعیف حدیث کی جانب جس کی بہت سی سندیں ہوں (اور اس لحاظ سے وہ حسن ہوگئی ہو) یا قیاس صحیح کی جانب جس کے اصول صحیح ہوں مستند نہ ہو، جو صاحب اس پر مطلع ہونا چاہیں وہ مذکور بالا میری کتاب کا مطالعہ کریں۔

الحاصل ائمہ مجتہدین کی جانب سے حضرت امام اعظمؒ کی تعظیم و تکریم ثابت ہو چکی جیسا کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ارشادات پہلے گزرے، پس ان ائمہ عظام کے علاوہ جو لوگ امام صاحب یا ان کے تبعین کے حق میں یا وہ گوئی کرتے ہیں اس کی طرف بالکل التفات نہیں کیا جائے گا، میں نے سیدی علی خواص کو بار بار یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے متبعین پر واجب ہے کہ وہ ہر اس شخص کی تعظیم کریں جس کی تعریف ان کے امام نے کی ہے، کیونکہ جب کسی مذہب کے امام نے کسی کی تعریف کی تو متبعین پر فرض ہے کہ وہ بھی اپنے امام کی تقلید میں اس کی تعریف کریں اور اس کو اس الزام سے بری سمجھیں کہ وہ دین خداوندی میں بے سند بات کہتا ہے، اور اس کی تعظیم و تکریم میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھیں، کیونکہ ہر مقلد نے اپنے اوپر یہ لازم کر لیا ہے کہ وہ بلا مطالبہ دلیل اپنے امام کی ہر بات کی تقلید کرے گا، خواہ اس کی دلیل اس کی سمجھ میں آئے یا نہ آئے، اور یہ بات بھی اسی سلسلہ کی ہے (

اب مجتہد صاحب کو چاہئے کہ امام شرعی کی اس عبارت کو بندہ مطالعہ کریں، اور چپ ہو رہیں عبارت اخیرہ سے حضرت امام کی تعریف تو واضح تھی ہی، تقلید شخصی کا ثبوت بھی اس کے ساتھ میں ایسا ظاہر ہے کہ گنجائش انکار نہیں، اور یہ امام شرعی وہی ہیں جن کو مولوی نذیر حسین صاحب نے اپنے رسالہ ”ثبوت حق الحقیق“ میں عدم قائلین وجوب تقلید شخصی میں نمبر شواہد کے لئے شمار کیا ہے۔ کما یتبای فی الذمۃ الآتی۔

دوسری فصل میں امام شرعی آپ جیسوں کی ہدایت کے لئے فرماتے ہیں :

فَاتْرَكْ يَا اُنْسِي: التَّعَصُّبَ عَلَى الْاِمَامِ ابِي حَنِيفَةَ وَاصْحَابِهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ اَجْمَعِينَ
وَاِيَاكَ وَتَقْلِيدَ الْجَاهِلِينَ بِاَحْوَالِهِ، وَمَا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْوَرَعِ وَالزُّهْدِ وَالْاِحْتِيَاظِ فِي الدِّينِ،
فَنَقُولُ: اِنَّ اَدْلَتَهُ ضَعِيفَةٌ بِالتَّقْلِيدِ، فَتُخْشَرُ مَعَ الْخَامَرِينَ — اِلَى اَحْرَمًا قَالَ.

گلے اُن کی جفا کا خیر چار سے مجتہد صاحب کی تضعیف سے حضرت امام کی شان میں کسی عقل کے دشمن ہی کو کچھ خیال قائم پیدا ہو گا۔ اہل مجتہد صاحب کی انصاف پرستی اور روایت اور سلف صالحین کی شان میں نزوم ادب، سب الہی نعم کو کبھی شذر و فرس خوب ظاہر ہو گیا ہے۔

ہاجی خورشید، طاعن بر غرور ست کاسے دو چشم مثل شکر مرید ست
اور اب تو یہاں تک نوبت ہو گئی ہے کہ یہی سلف صالحین نے حضرت امام کے مناقب میں کیا ہیں، مجمع کی ہیں، آج کل کے بعض حضرات اس کے بالعکس حضرت امام کے معاصرین صاحب میں رسائے تضعیف کرتے ہیں، اور کتب شیعہ سے امام (صاحب) کی شان میں امور ذریعہ جمع کر کے اپنے ناسرائل میں پھیلا کر دیتے ہیں، اور چار سے مجتہد صاحب نے گو بظاہر یہاں ملک تورات نہیں پہنچائی، مگر مذہب وہی معلوم ہو سکے۔ حج
وہی نقشہ ہے، لیکن بیان ذرا سا نیچے میں دیکھئے:

اور اس امر کی ایک علامت ظاہر ہو چکی ہے کہ حدیث سابق جو روایت محمد بن اسحق ترمذی سے چار سے مجتہد صاحب نے نقل فرمائی ہے، اس کو تو تعصب سے صحیح حقیق علیہ بلا تشکک فرماتے ہیں، باوجودیکہ محمد بن اسحق کو ان مستبرین مثل امام مالک و شام بن عروہ و غیرہ کے، کوئی کتاب کہتا ہے، کوئی نصیحت، کوئی رجال فرماتا ہے اور حضرت امام بن کی دعا میں انہیں اقرار ملے
و خلف ————— خصوصاً ان کے مجتہدین و کتب علامہ کے جملہ مذاہب اند ————— اس کثرت سے ہی کہ اگر ہم ہی اپنے علم کے موافق ان سب کو جمع کریں تو فوراً اصل سے کئی حصہ زیادہ ہو جائے، ان کی روایت کو چار سے مجتہد صاحب بوجہ تعصب ضعیف فرماتے ہیں۔
چوں خدا خواہ کمر پڑا کس درد نیستش اندر دلفتن پا کاں بُرُت
بالجملہ امام ابو حنیفہ کو ضعیف کہتا اور تو کیا کہوں، اسی کا کام ہے جس کو ضعیف و کوی کی

نے سورج کی برائی کرنے والے اپنے اپری صیب لگائے دلا ہے کہ اس کی دونوں ہمیں چٹا رنگ مس سے
استخر مذہب ہے، "اے کتب شیعہ سے میں را اقلی کی کتابوں سے، دیکھو کہ در بعضی کوشمیت کی طرف نسبت
کیا گیا ہے، دیکھئے تاریخ ابن خلکان ص ۱۱۱ "بیر اقلیم اقلیم" ہے جب اللہ تعالیٰ اس کی کمزوری
کرنا چاہتے ہیں، تو اس کا زمانہ تک روگوں پر مقرر کرنے کی طرف مہمزدی ہے۔

پوری تیز نہ ہو، اور علمائے شریعت کے اقوال کو قابلِ اعتماد نہ سمجھتا ہو۔

ثقة کی روایت بالاتفاق معبر ہے اور جب امام صاحب کا اوزع الناس اور اعلم الناس ہونا قبول اکابر سے ظاہر ہو گیا، تو اب ان کی روایت

کے صحیح بلکہ صحیح ہونے میں کس کو کلام ہو سکتا ہے؟ اگرچہ کسی روایت میں وہ منفرد ہی ہو ہی کیونکہ ثقة کی روایت بالاتفاق سب کے نزدیک معتبر ہے، گو منفرد ہو، چنانچہ تصبیح مضمون میں مذکور ہے

حدیث مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ كَوَامَامٍ صَاحِب علاوہ ازیں حدیث مذکور کو سوائے امام صاحب اور ثقات نے بھی روایت کیا ہے، امام صاحب نے جو حدیث مذکور کو بسند

صحیح مرفوع کیا ہے موطا میں موجود ہے۔ ————— وہو هذا: أخبرنا ابو حنیفہ، ثنا ابو الحسن موسیٰ بن ابی عائشہ، عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد، عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ، عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: مَنْ صَلَّى خَلَعَ إِمَامًا فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ لَا تَنْفَعُ اس کے روایات کو ملاحظہ فرمائیے کہ سب کے سب ثقة اور معتبر ہیں، خوفِ طول نہ ہوتا تو بالتفصیل عرض کرتا۔

سوجب روایت ثقة سے حدیث مذکور ثابت ہو چکی تو اب اس کے تسلیم کرنے میں کیا تامل ہے؟ حدیث مذکور کے مسلم ہونے کے لئے یہی روایت ثقات کافی تھی، مگر مخالفین کی محجّت قطع کرنے کو ایک دور روایت صحیح کلام ابن ہمام سے اور بھی اس کے مؤید عرض کرتا ہوں۔

① قال احمد بن محمد بن مہدی فی مسنده: أخبرنا اسحق بن ابراہیم، ثنا سفیان وشريك، عن موسیٰ بن ابی عائشہ، عن عبد اللہ بن شداد، عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ تَنْفَعُ

② ثم قال: ورواه عبد بن حمید، ثنا ابو نعیم، ثنا الحسن بن صالح، عن ابی الزبیر، عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، كَذَلِكَ

لے سب سے زیادہ پرہیزگار اور سب سے زیادہ جاننے والے ۱۲؎ حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت اس کے لئے بھی قرأت ہے (موطا محمد ۱۸) ۱۲؎ فتح القدیر ۲۱۹

واسنادُ حدیث جابر الاول صحیح علی شرط الشیخین، والثانی علی شرط مسلم، فہو لاد سفیان وشریک وجریرو وابو الزبیر رفعوہ بالطرق الصحیحۃ، فبطل عدلہم فیمن لم یرفعوہ ولو تفرد الثقتہ وجب قبولہ، لان الرفع زیادۃ، وزیادۃ الثقتہ مقبولۃ، فکیف ولم یتقد؟ انتہی کلام ابن ہمام۔

(ترجمہ: ۱) حضرت جابر بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کا امام ہو تو امام کی قرارت اس کی بھی قرارت ہے۔ (۲) اور دوسری سند سے منقول حدیث کا مضمون بھی یہی ہے۔ اور حدیث جابر کی پہلی سند شیخین کی شرط کے موافق ہے، اور دوسری سند مسلم

کی شرط کے مطابق ہے، دیکھئے یہ سفیان، شریک، جریر اور ابو زبیر ہیں جو صحیح سندوں کے ساتھ اس حدیث کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہذا ان حضرات کو ان لوگوں میں شمار کرنا باطل ہے جو اس حدیث کو مرفوعاً نہیں بیان کرتے، اور قاعدہ ہے کہ کوئی ثقہ کسی زائد بات کو منفرداً بیان کرے تو اس کی ثقاہت کے باعث اس کی یہ زیادتی معتبر ہوگی۔ تو اس طرح حدیث کو مرفوع بیان کرنا بھی ایک زیادتی ہے جس کو اگر ایک ثقہ بھی بیان کرتا ہے تو اس کو قبول کرنا لازم ہے، چہ جائیکہ وہ منفرد بھی نہ ہو)

اس کے سوا اس حدیث کے طرق متعددہ اور بھی موجود ہیں، اور حضرت ابن عمر، اور جابر بن عبد اللہ اور ابوسعید خدری، وابو ہریرہ، وابن عباس و انس بن مالک وغیرہم رضی اللہ عنہم جمعین سے حدیث مذکور منقول ہوئی ہے، اور روایت کرنے والے ابن ماجہ اور طبرانی اور دارقطنی اور ابن حبان وغیرہ ہیں، اور طرق مذکورہ میں سے اکثر طرق ضعیف ہیں، اور بعض طرق جیسے ہم نے اوپر بیان کئے صحیح ہیں، بلکہ مطابق شرائط تجاری و مسلم ہیں، کما مر فی کلام امام ابن ہمام۔

اور طرق ثلثہ جو ہم نے عرض کئے ان میں ہر ایک لائق اعتماد و قابل عمل ہے، چہ جائیکہ ان کے مؤید طرق آخرو بھی موجود ہوں، اور طرق ضعیفہ کو بھی ملائیے تو پھر تو قوت سند حدیث مذکور اور بھی اعلیٰ ہو جائے گی۔

سند ضعیف متابع و شاہدین سکتی ہے | اور یہ امر سب پر روشن ہے کہ سند ضعیف کو علی سبیل الاستقلال قابل یقین و اعتماد نہ ہو، مگر متابع اور شاہد ہونے میں تو کلام ہی نہیں، بلکہ کتب اصول میں تو یہ امر موجود ہے کہ اگر کسی حدیث کے

طرق متعددہ ضعیفہ موجود ہوں، تو حدیث مذکور بوجہ تعدد طرق حسن بن جاتی ہے، اور قوی سمجھی جاتی ہے، سو جب طرق ضعیفہ زل بل کر قوی شمار ہوتے ہیں، تو طرق ضعیفہ کا صحیحہ کے ساتھ مل کر اعلیٰ و اقویٰ ہونا امر یہی ہے، مگر ہمارے مجتہد صاحب کثرت طرق اور صحت سند جمع امور سے قطع نظر فرما کر حدیث مذکور کے جمیع طرق پر علی الاطلاق حکم ضعف لگاتے ہیں۔ اور اہل انصاف کو تقریر بالا کے ملاحظہ کے بعد یہ امر خوب روشن ہو جائے گا کہ پہلے مجتہد صاحب نے جو قول گذشتہ میں دعوے فرمائے تھے، دونوں بے اصل نکلے، اگرچہ ہمارے ثبوت مدعا کے لئے ایک دعوے کا بطلان بھی کافی تھا، مگر الحمد للہ کہ مجتہد صاحب کا خیال دونوں طرح سے خام نکلا، اور امام صاحب کا ضعیف شمار کرنا جیسے مجتہد صاحب کی دلیلی متعصبانہ تھی، ایسا بھی امر دوئم بھی یعنی یہ فرمانا کہ ”سوائے امام ابو حنیفہ اور حسن بن عمارہ کے حدیث مذکور کو مرفوعاً کسی نے نہیں بیان کیا، محض بے اصل نکلا، چنانچہ مفصلاً ابھی گذر چکا ہے۔

حدیث عبادہ اور حدیث مَن کان
لہ امام کی سندوں میں موازنہ

جناب مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ حدیث مذکور کی صحت سے — جس کی آپ اقطنی کی تقلید سے تضعیف کی ہو س کرتے ہیں —

حدیث سابق عبادہ بن صامت کی سند کو ہرگز مناسبت نہیں، اس حدیث کے راوی وہ جو علی شرط الشیخین شمار کئے جاویں، اور حدیث عبادہ کے بعض راوی وہ، کہ بقول ائمہ کذاب اور دجال اور بقول بعض غیر معتبر و غیر قابل احتجاج، حدیث مذکور کی طرق کثیرہ اور آیت قرآنی اور احادیث نبویؐ اس کے مؤید، اور حدیث عبادہ میں ایک امر بھی اس رتبہ کا نہیں، انہی وجہ سے مولانا بحر العلوم ارکان اربعین فرماتے ہیں:

”اسناد حدیث من کان لہ امام
الحدیث اقوی من اسناد عبادہ
بن صامت، انتہی ہے“

اور صاحب فتح القدیر بھی حدیث مذکور کی شان میں یہی فرماتے ہیں:

وَيَقْدَرُ لِنَقْدِهِمُ الْمَنْعِ عَلَى الْإِطْلَاقِ عِنْدَ التَّعَارُضِ، وَلِقَوْفِ السُّنَدِ، فَإِنَّ حَدِيثَ

المنع مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ أَصَحُّ ————— اِلَىٰ آخِرِ مَا قَالِ .

(ترجمہ: اور حدیث من کان لہ امام کو ترجیح دی جائے گی بایں وجہ کہ بوقت تعارض علی الاطلاق ممانعت کو ترجیح دی جاتی ہے، اور قوت سنی وجہ سے بھی کیونکہ ممانعت کی حدیث یعنی من کان لہ امام اپنے اصح ہے) اور علامہ عینی کہتے ہیں:

وَفِي حَدِيثِ عِبَادَةَ مُحَمَّدُ بْنُ اسْمَعِيلَ بْنِ يَسَارٍ، وَهُوَ مَدْلُوسٌ، قَالَ النُّووي: لَيْسَ فِيهِ إِلَّا التَّدْلِيلُ، قُلْنَا: الْمَدْلُوسُ إِذَا قَالِ عَنْ فُلَانٍ لَا يَجُوزُ بَحْثُهُ عِنْدَ جَمِيعِ الْمُحَدِّثِينَ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ كَذَّبَهُ مَالِكٌ، وَصَحَّفَهُ أَحْمَدُ وَقَالَ: لَا يَصِحُّ الْحَدِيثُ عَنْهُ، وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الرَّازِي: لَا يَقْبَضُ لَهُ شَيْءٌ، انْتَهَى.

(ترجمہ: حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی سند میں محمد بن اسمعیل بن یسار ہیں اور وہ مدلس ہیں، امام نووی فرماتے ہیں کہ ان میں صرف تدلیس کا عیب ہے، ہم کہتے ہیں کہ مدلس جب عن فلان کہہ کر روایت کرے تو باجماع محدثین اس کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جاسکتا اور یہاں تو مزید یہ بات ہے کہ امام مالک نے اس کو جھوٹا قرار دیا ہے اور امام احمد نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی روایت سے حدیث ثابت نہیں ہے اور ابو زرہ رازی نے فرمایا ہے کہ اس کی موافقت میں کوئی فیصلہ نہیں دیا جاسکتا) اب ملاحظہ فرمائیے کہ حدیث من کان لہ امام اللہ باوجودیکہ کئی وجہ سے بہ نسبت حدیث عبادہ قوی اور قابل عمل ہے، مگر اس پر بھی آپ کا اٹا اس کو ضعیف فرمانا، اور حدیث عبادہ کو صحیح بلا انکار فرمانا بڑی عجیب بات ہے۔

دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں | اس کے بعد اہل فہم کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مجتہد صاحب نے جو دلائل پیش کئے تھے، بفضلہ تعالیٰ

سب کا جواب ہو گیا، اب یوں جی چاہتا ہے کہ تقریر موعود جس کا ہم پہلے وعدہ کر آئے ہیں، اتھما گوارہ کتاب کریں جس سے یہ امرواضح ہو جائے کہ حدیث ثانی عبادہ متفق علیہ یعنی وَكَلَاؤُهُ لَعَنَ لَمْ يَقْرَأُوا الْقُرْآنَ، حدیث من کان لہ امام فقہاء الامام لہ قراءۃ کی معارض ہی نہیں۔ گود صورت تسلیم تعارض بھی ہماری طرف سے جواب ہو سکتا ہے، کما مَرَّ، لیکن کسی طرح اگر یہ محقق ہو جائے کہ حدیث من کان لہ امام کو ترجیح میں تعارض ہی نہیں تو یہ بہت ہی خوب بات ہے۔

اولہ شرعیہ میں اصل عدم تعارض ہے | سب جانتے ہیں کہ اصل یہی ہے کہ اولہ شرعیہ اور احادیث نبوی میں حتی الوسع تعارض نہ مانا جائے

ہاں جب کوئی صورت تطبیق ممکن نہ ہو تو مجبوری نصوص شرعیہ میں تعارض و تناقض مان کر فکر ترجیح کرتے ہیں، سو در صورت تسلیم تعارض تو تقریر بالا عرض کر چکا ہوں، اب وہ تقریر جس سے واضح ہو جائے کہ دونوں حدیثوں میں اصل سے تعارض اور تقابل ہی نہیں عرض کرتا ہوں۔

خبر واحد نص قرآنی کے معارض نہیں ہو سکتی | مگر تقریر مذکور سے پہلے بہ نظر مزید توضیح عرض ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس دفعہ میں اب

ملک اپنے ثبوت مدعا کے لئے کل دو حدیثیں عبادہ بن صامت رضی کی بیان کی ہیں۔

سود حدیث اول جو بروایت ترمذی وغیرہ منقول ہے وہ تو بے شک نصوص منع قرار تعلق الامام کے معارض ہے، مگر اس کی صحت میں کلام ہے، کما مر، سو وہ حدیث احادیث صحیحہ بالخصوص نفی قرآنی کے مزاحم نہیں ہو سکتی، بلکہ ان نصوص صحیحہ اور ستواترہ کے مقابلہ میں حدیث مذکور ہی کو ترک کرنا پڑے گا۔

باقی رہی حدیث ثانی جو متفق علیہ ہے، اس کو اگر نصوص منع قرار کے معارض مان لیں، تو ہماری طرف سے جوابات مذکورہ بالا کے سوا یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ گو حدیث عبادہ متفق علیہ ہے مگر پھر بھی خبر واحد سے، نفی قرآنی پر کیونکر اس کو ترجیح ہو سکتی ہے؟ اور جب اس کو نصوص منع قرار کے معارض ہی نہ مانا جائے، تو پھر تو حدیث عبادہ ہمارے مقابلہ میں آپ کو کسی طرح مفید ہو ہی نہیں سکتی۔

حدیث عبادہ اور حدیث من کان | لہ امام میں تعارض نہیں ہے | حدیث لا صلوة لہن لم یقرأ بآئم القمان، حدیث من کان لہ امام اللہ کی معارض نہیں،

اس لئے کہ حدیث سابق کا ماحصل تو فقط یہ ہے کہ ہر ایک مصلیٰ کے حق میں قرار ت فاتحہ ضروری ہے | باقی رہی یہ بات کہ بالخصوص ہر ایک شخص کو بذات خود فاتحہ کا پڑھنا لازم ہے، اور بدون اس کے وجوب قرار سے بری الذمہ نہ ہوگا، یا کوئی اور بھی اس کی طرف سے پڑھ سکتا ہے کہ جس کے پڑھنے سے یہ سبک دوش ہو جائے، اور اس کا پڑھنا بعینہ اس کا پڑھنا سمجھا جائے، سو اس حکم سے حدیث مذکور ساکت ہے۔ | ہاں حدیث من کان لہ امام فقہاء الامام

لہذا ائمہ نے اس امر کی تشریح کر دی، اور یہ بات واضح کر دی کہ ہر ایک شخص کی طرف سے اس کا امام حکم قرارت کو انجام دے کر اس کو سبک دوش کر دے گا، اور حکیم حدیث مذکورہ قرارت امام بعینہ مقتدی کی قرارت سمجھی جائے گی۔

سواب ہم بھی ہی کہتے ہیں کہ بدون قرارت فاتحہ کسی کی نماز پوری نہ ہوگی، خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد، لیکن صلوٰۃ مأموم کو ————— اگرچہ وہ ساکت و صامت ہی کھڑا رہے ————— قرارت فاتحہ سے خالی سمجھنا بعد ملاحظہ حدیث ہذا کے ٹھیک نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ حسب ارشاد نبوی قرارت امام بعینہ قرارت مأموم ہے، اور جیسا درباب ضم سورت امام کے ہوتے ہوئے مقتدی کو پڑھنا نہ چاہئے ————— باوجودیکہ خود حضرت عبادہ کی روایت میں جو امام شہل نے بیان کی ہے لَصَلٰوةٍ لِّمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ كَعَدْلٍ، کا بھی موجود ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص فاتحہ الکتاب اور اس کے سوا اور کلام اللہ نہ پڑھے یعنی ضم سورت نہ کرے، اس کی نماز نہ ہوگی، لیکن بوجہ حدیث سابق امام کا ضم سورت کرنا بعینہ مقتدی کا پڑھنا ہے ————— ایسا ہی دربارہ قرارت فاتحہ، قرارت امام بعینہ قرارت مأموم ہے۔

اور اس صورت میں حدیث عبادہ مروی بروایت ترمذی، و نیز مروی بروایت مسلم، اور حدیث قراءۃ الامام قراءۃ لہ میں اصلاً تعارض نہ ہوگا، ہاں آپ کے مشرب کے موافق حدیث مسلم کو تو ضرور ہی منسوخ و متروک کہنا پڑے گا، اب آپ ہی انصاف کریں کہ کون سا مشرب اولیٰ ہے؟ **مثالوں سے وضاحت** | اور بعینہ ہی صورت احکام شرعیہ میں مواضع متعدد ہیں موجود ہے، اور جمہور امت نے اس کو ان مواقع میں تسلیم کیا ہے، بطور مثال ایک دو موقع عرض کئے دیتا ہوں۔

دیکھئے! درباب مسترہ حدیث میں ارشاد ہے:

اِذَا صَلَّيْ اَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ شَيْئًا (ابو داؤد و ابن ماجہ)
(جب کوئی شخص نماز پڑھے تو چاہئے کہ اپنے چہرے کے سامنے کوئی چیز کرے)

اور صدقہ الفطر کی شان میں آیا ہے:

فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ (متفق علیہ)
(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں ایک صاع کھجور کی یا ایک صاع جو کی مقرر فرمائی غلام اور آزاد پر)

دوسری حدیث میں حکم ہے

الْاِنْ صَدَقَ الْفَطْرَ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ
ذَكَرًا وَانْثَى حُرًّا وَعَبْدًا صَغِيرًا وَكَبِيرًا (رواه الترمذی)

(یاد رکھو! صدقۃ الفطر ہر مسلمان پر واجب ہے، مرد
ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، نابالغ ہو یا بالغ)

[illegible]

اور حسب معروضہ بالا حدیث قرآن الہامی حدیث
 لاصولہ لایمن لم یقرأ بفاتحة الكتاب کے معارض نہ ہوگی،
 بلکہ اسے محبت و مفسر کہنا ہوگا، یعنی حدیث عبادہ سے تو

۱۱ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ایسے نماز پڑھا رہے تھے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما پر بیٹھ کر آئے، اور صف کے کچھ حصے تک بڑھتے چلے گئے، اور وہاں گدھی کو چرتا چھوڑ کر نماز میں شامل ہو گئے، اور کسی نے اس پر تنبیہ نہیں کی (کیونکہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سُتر تھا) ۱۲

۱۳ امام کا سترہ مقتدونوں کے لئے بھی سُتر ہے (یہ الفاظ امام بخاری رحمہ اللہ کے ترجمۃ الہاب کے ہیں) ۱۴

نقطہ اس قدر ثابت ہوا تھا کہ جرنیل کو فراریت فاحر لازم ہے، حدیث مذکور اس سے ساکت تھی کہ خود مقتدی کو باذنات پر مبنی چاہیے، وایام میں اس کی طرف سے اس مہم کو سراسر انجام دے سکتا ہے؟ اور حدیث حق کا لہذا ہم فقیرانہ اقدام لے لیا۔ مگر اس کی خوب توضیح فرمادی، جیسا بعض احادیث سے ثابت ہوا تھا کہ جرنیل کو نشر و پاشی، اور ہر ایک جہو مسلم پر صدقہ نظر واجب ہے، مگر احادیث مذکورہ اس سے ساکت تھیں کہ ہر ایک تھنل اور سطر پر باذنات واجب واسطہ اخلاص تحریر اور اوائے صدقہ واجب ہے، یا کوئی اور بھی اس کی طرف سے اس خدمت کو انجام دے سکتا ہے، سو بعض احادیث، و کتاب صحابہ، و ہر ایک عقل سے اسرا واضح ہو گیا کہ جرنیل کی طرف سے اس وایام، اور ہر جہو کی طرف سے اس کا سونپا بن امور کو کرے گا، مقتدی اور عہد بذات خود غرض ہر کے مختلف نہیں۔

مقدمہ پر قراءت
واجب نہ ہونے کی عقلی دلیل
(ایک فکر انگیز بحث)

ان سب امور کے علاوہ اگر روایت سے کام لیجئے تو میں ہیں امرا و اہل بالصواب معظم جزا ہے، کہ امام کے ہوتے ہوئے مقتدی کو بار قرأت سے باطل سبک و رخصت ہونا چاہئے، ورنہ آپ کا عرصت قرآن و الاحکام قرآن و اہل کے مقابل میں ہر روز روایت حضرت عبادہ سے جن کو آپ کے نقل فرمادے، قرأت خلف امام کو ثابت کرنا صاف ترجیح مرجوح ہے۔

اس مرحلہ کے صحیح مراتب کو اہل تفصیل طے کرنے سے تو کچھ اپنی بے چارہی مانع آتی ہے، اور اس سے زیادہ آپ کی نا انصافی ثورانی ہے، جب آپ اس دور میں کے سمجھنے میں کوئی غلطی نہیں کرتے، تو اب اُن مضامین کے تقسیم کرنے کی آپ سے کیا امید کی جائے جن مضامین میں فہم مضائقہ کی زیادہ ضرورت ہے، اور آپ کی غلط فہمی کو بد فہمی اور کم استعدادی کا پرانہ عمل کروں، تو اس لڑائی کو سوائے صاحب فہم طبع و شفیق کے، جس نے آپ کی کتاب کو بغور ملاحظہ فرمایا اور

جہز کوئی بھی باور نہ کرے گا، بلکہ سردست ہر کوئی یہی کہے گا کہ یہ کب ہو سکتا ہے کہ ایک طالب علم کے مقابل میں — جو کہ اپنی ہچمدانی کا خود قائل ہے — وہ شخص غلطی کرے کہ جو مُلقب بہ افضل المتکلمین ہو، اور اس کی اور اس کی کتاب کی شناختی میں مجتہدین دہلی و پنجاب رُطب اللسان ہوں۔

امام نماز کے ساتھ موصوف بالذات ہے، اور مقتدی موصوف بالعرض

مگر خیر ہرچہ بادا باد، بطریق اجمال اس قدر عرض کئے دیتا ہوں، کہ دربارۂ صلوٰۃ بشہادت عقل سلیم و قواعد شرع امام تو موصوف بالذات ہے، اور مقتدی موصوف بالعرض، امام کی صلوٰۃ حقیقی بالذات، اور امام مصلیٰ حقیقۃً بالذات ہے، اور صلوٰۃ مقتدی صلوٰۃ بالتبع و بواسطۂ صلوٰۃ امام ہوگی، اور مقتدی بالتبع اور بواسطۂ امام مصلیٰ کہلائے گا۔

جس کا ماحصل یہ ہوا کہ صلوٰۃ امام و مقتدی صلوٰۃ واحد ہے، اور اس صلوٰۃ کے ساتھ امام تو موصوف بالاصالت ہے، اور مقتدی بوجہ تبعیت امام، یہ نہیں کہ صلوٰۃ امام اور ہے، اور صلوٰۃ مقتدی جُدی ہے یعنی صلوٰۃ و حقیقت واحد ہے، اور مصلیٰ متعدد، صلوٰۃ امام و مقتدی اگر متعدد کہا جاتا ہے تو بوجہ تعدد مصلیٰ متعدد کہا جاتا ہے، چنانچہ اتصاف بالذات اور اتصاف بالعرض میں سب مواقع میں یعنی یہی حال ہوتا ہے، کہ وصف تو واحد ہوتا ہے، اور موصوف متعدد، ایک تو موصوف بالذات اور باقی موصوف بالعرض، چنانچہ ملاحظۃ احوال کشتی و جالسان کشتی وغیرہ آئینہ سے واضح ہے۔

ضروریاتِ وصف کی ضرورت صرف موصوف بالذات اور یہ امر بھی تمام اہل فہم پر واضح ہے کہ ضروریاتِ وصف کی ضرورت فقط کوہوتی ہے اور آثار و نول کو لاحق ہوتے ہیں

لے جو کچھ ہونا ہے ہوگا ۱۰ موصوف بالذات یعنی حقیقۃً متصف جیسے سورج روشنی کے ساتھ حقیقۃً متصف ہے، اور موصوف بالعرض یعنی بواسطۂ متصف جیسے درو دیوار روشنی کے ساتھ متصف ہیں سورج کی وجہ سے، اسی طرح کشتی حرکت کے ساتھ حقیقۃً متصف ہے، اور سوار کشتی کے واسطے سے متحرک ہیں ۱۲ ضروریاتِ وصف مثلاً کشتی کی حرکت کے لئے کوئلہ پانی وغیرہ چیزیں ضروری ہیں — آثار و صف یعنی حرکت کی وجہ سے کشتی اور سواروں کی جگہ کا بدلنا وغیرہ — اوضاع جمع ہے وضع کی، اور وضع نام ہے اس ہیئت کا جو ایک چیز کے اجزاء کی دوسری چیز کے اجزاء کے ساتھ تقابل کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے مثلاً کشتی چلے گی تو زمین سے اس کا تقابل بدلے گا یہی تبدل اوضاع ہے — اُولئک پہلے نول

موصوف بالذات کہ ہوتی ہے، اور انکار و تنکیز وصف، موصوف بالذات و بالعرض دونوں کو اپنی پہچان ہوتے ہیں، مثال مذکورہ سابق میں مثلاً صاحب محرک کی ضرورت تو فقط کشتی کی جانب محدود ہوگی البتہ کجاہ حرکت ——— مثل تبدل اوضاع و انحطال مکان وغیرہ ——— جیسے کشتی کو حاصل ہوتے ہیں، ویسے ہی حرکت کشتی کی بدولت جہا سبب کشتی کوئی یکسر آجاتے ہیں، اور فقط محرک بظاہر دونوں پر برابر ہوا جاتے، فرق ہے تو فقط اگر کشتی و تاثر کشت کا یعنی حرکت واحد کی وجہ سے کشتی بالذات اور جہا سبب بالعرض محرک ہوتے ہیں ——— بعینہ یہی قصہ صلوٰۃ میں نظر آتا ہے کہ صلوٰۃ واحد کے ساتھ امام و مقتدی سب تصف ہیں، مگر اول بالذات اور ثانی بالعرض، یہ نہیں کہ صلوٰۃ مقتدی صلوٰۃ مستقل و منفرد اور صلوٰۃ امام کے مفارک ہے، اور جب امام وصف صلوٰۃ میں موصوف بالذات ہوا، تو حسب معروفہ بالا اصل صلوٰۃ یعنی قرارت کی ضرورت فقط امام کو ہوگی، البتہ انکار صلوٰۃ وصف صلوٰۃ کے ساتھ مقتدیوں کو بھی بواسطہ امام نصیب ہو جائیں گے۔

باقی طہارت و استقبال قبلہ و دعا کے افتتاح و رکوع و سجود وغیرہ کو امام و مقتدی کے حق میں یکساں دیکھ کر کوئی صاحب الجملے کو تیار نہ ہوں، عنقریب ان شاء اللہ اس کی حقیقت شکست ہوتی چلتی ہے۔

بالجہ جب امام کو دربارہ صلوٰۃ موصوف اصل مانا جائے، تو پھر قرارت امام کو قرابت مقتدی کہہ ایسا امر عقل ہے کہ اہل فہم و انصاف تو ان شاء اللہ اس کو اہل اذہن و العین ہی دیکھیں گے۔

وصف صلوٰۃ کے ساتھ امام کے بالذات ہوا تاکس دلیل شرعی سے معلوم ہوتا ہے کہ متصف بالذات ہونے کے دلائل

ہونا، اور صلوٰۃ امام و انوم کا متحد ہونا چند وجوہ ثابت ہے۔

① اخصیبت امام | اول تو دیکھئے! اخصیبت امام حسب ترتیب مذکور علی الاطلاق اس

لے نقلی الرأی والفتن: سرور انکھوں پر "

جس مسلم شریف میں حدیث ہے کہ اہل کتب سے زیادہ حق اس شخص کو ہے جو قرآن کریم سب سے زیادہ پڑھا ہو، وچر جس کو احادیث کا زیادہ علم ہو، پھر جس نے ہجرت پہلے کی ہو، پھر جس کی عمر زیادہ ہو۔ (مشکوٰۃ باب الامان، فضل اول) "

امر پر شاہد ہے کہ دھر سے افاضہ اور ادھر سے استفادہ ہے، یعنی جیسے جالین سرعت و بطور واستقامت واستدارت وغیرہ میں کشتی کے تابع ہیں، ایسے ہی کمال ونقصان میں صلوة مقتدی تابع صلوة امام ہے، اس لئے امام کا اُکلم وادّرع وغیرہ ہونا مطلوب ومرغوب ہوا، ورنہ اگر صلوة مقتدی و صلوة امام باہم مستقل ومغایر ہوتے، تو فقط تقدّم و تاخّر مکانی اس امر کو مفقذ نہیں کہ متقدّم مکانی متاخر مکانی سے افضل واعلیٰ ہو، ورنہ وہ مفرد فی الصلوة جو قریب قریب کھڑے ہو کر نماز ادا کریں، ضرور اس حکم کے محکوم علیہ ہوتے۔

۲) امام کا سترہ مقتدیوں کے لئے سترہ ہے دو سکر احادیث متعدّدہ سے یہ امر ثابت ہے کہ مصلیٰ کے روبرو سترہ قائم ہونا چاہئے، سو

اگر مقتدی بھی مصلیٰ اصلی ہوتا، تو ضرور وہ بھی حکم اقامت سترہ کا مخاطب ہوتا، حالانکہ حدیث ابن عباسؓ اور مذہب جمہور سے یہ امر آشکارا ہے کہ سترہ امام ہی مقتدیوں کو کافی ہے، سو اگر مقتدی بھی مصلیٰ اصلی ہوتا، اور اس کی صلوة مستقل صلوة ہوتی، تو پھر حکم اقامت سترہ سے اس کا برنی الذمہ ہونا، اور "سُئِلَ الْإِمَامُ سُئِلَ الْمُقْتَدِي" کہنا کیونکر درست ہوتا؟ اس سے بھی افاضہ امام واستفادہ مأموم بطریق سابق ظاہر ہوتا ہے۔

۳) امام کے سہو سے مقتدی پر سجدہ سہو کا لازم ہونا تیسرے سہو امام سے تمام مقتدیوں پر سجدہ سہو کا لازم آنا، اور سہو مقتدی سے اور تو درکنار خود اسی پر سجدہ کا لازم نہ آنا اتحاد صلوة امام ومأموم پر دلالت کرتا ہے، ورنہ اگر صلوة

امام ومأموم صلوة متعدّدہ تھیں، تو امام کے نقصان سے مأموم کے ذمہ جبر اس کا کیوں ضروری ہوا؟ اور در صورت سہو مقتدی حکم جبر یعنی سجدہ سہو سے مقتدی کیوں بری ہو گیا؟ — اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصلیٰ حقیقہ واصلۃ امام ہے، اور مقتدی مصلیٰ بالعرض، اور امام مفیض اور مقتدی مستفیض ہے، وهو المطلوب

۴) متابعت امام کا ضروری ہونا وجہ چوتھی: ارکان صلوة مثل رکوع وسجود، وقیام و قعود وغیرہ میں مقتدیوں کو حکم معیت و اتباع امام ہونا

لہ افاضہ: فیض پہنچانا — استفادہ: فیض پانا — جالین: بیٹھنے والے — سرعت: تیزی بطور: آہستگی — استقامت: سیدھا ہونا — استدارت: گھومنا ۱۲ — لہ محکوم علیہ یعنی مخاطب ۱۳

اور تقدیم و تاخیر کا منوع ہونا، بلکہ جو رکوع و سجود وغیرہ ادا کئے امام سے پہلے ادا کر لیا جائے، اُس کا صلواتی شلوار ہونا، حیثیت لغت علیہ اس پر شاہد ہے کہ صلوات امام صلوات حقیقی اور صلوات مقتدی صلوات اتباع ہے، اور صلوات امام ہی مقتدیوں کی طرف منسوب ہے، ورنہ دوسرے سے استقلال صلوات مقتدی، و مانعیت مذکور کی کوئی وجہ نہ تھی۔

⑤ امام کی نماز کا فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز کا فاسد ہونا

کا فاسد ہونا، اور فساد صلوات مقتدی سے فقط مقتدی ہی کی نماز کا باطل ہونا، اتحاد صلوات امام و مأوم پر باطلی الزام کو رد لالت کرتا ہے، ورنہ چاہئے تھا کہ امام غیبت ہو یا کبھی، اکثر سے پاک ہوں یا ناپاک، تبدیلہ رو ہو یا نہ ہو، مفسدات صلوات کا عذر مرکب ہو یا خالص، سب صورتوں میں امام ہی کی نماز میں فرق آیا یا نہ آیا، مگر مقتدیوں کی نماز درست ہو جایا کرتی۔

⑥ مقتدیوں کے ذمہ سبکدوشی کا نہ ہونا

ہے، بلکہ شرط ہم حکم قبولۃ الامام قراءۃ کے ارشاد فرمانے کی وجہ ہی وہی اصالت و حیثیت ہے، اس طرح ہر مدبر کی الکرکوع کا بالا جماع حکم قراءت سے سبکدوش ہونا اس طرف بشیر ہے کہ قرأت امام بین قراءت امام سے۔

⑦ رکوع میں شریک ہونے والے سے قراءت کا ساقط ہونا

بلکہ مدبر کی الکرکوع کو ترک و چپ قیام ہی سے رکعت گزار کرنا، اور اس کے حق میں اُس رکعت کو تمام و کامل شمار کرنا، اور اس رکعت کا اس پر اعادہ نہ آنا ہی امر مذکور ہے، ورنہ اس سے مطالبہ قیام بے مورد ہے، ہاں ہم قیام رکعت باقیہ سے نماز مقتدی ————— ہو، ہم اتباع امام سب بیان و وجہ راجع ————— ہے شک فاسد ہو جائے گی۔

نتیجہ دلائل | اب ہمارے مجتہد صاحب چشم الصافی طائیفہ ربائیں کر و جو مذکورہ سے ہمارا مطلب صاف ثابت ہوتا ہے، اور

یہ اختلاف تشکیکی تر و غیرہ کے مشابہ سے دُور القیہ مستفاد میں نوی التعمین کا یقین ہو جاتا ہے، اور یہی بعد ملاحظہ حرکت و اذغبار کشتی و جاسمین کشتی حرکت کے ذاتی ہونے کا اور حرکت جاسمین کے تابع ہونے کا یقین ہو جاتا ہے، بشرط اہم وانصاف بعد ملاحظہ وجوہ مذکورہ و تخیل مصلوۃ بین الامام والماموم کا بطریق مذکور یقینی ہو نا لازم ہے۔

قرارت کے علاوہ دیگر شرائط و ارکان
مقتدی کے لئے کیوں ضروری ہیں؟

فرج چاہئے تھا کہ مقتدیوں کے ذمہ رہارت و مترجمت و استقبال قبلہ و رکوع و سجود وغیرہ میں واجب نہ ہوتے، خلی کرارت یہ بارگاہ امامی کے سرپرست اور دوائے انتفاع اور تسکین رکوع و سجود و تشہد و تسلیم سب حسب شراب امام ہی سے مطلوب ہوتے ۹

اجمالی جواب
سوجا پاجہالی اس شبہ کا یہ ہے کہ عروض و وصف کے لئے یہ امر لازم ہے کہ موصوف بالعرض موصوف بالذات کے اعطاس خارج نہ ہو حرکت کشتی سے وہی متبع ہو سکتا ہے جو اس کے اعطاس میں ہو، کیف بالاطلاق دریا میں ہونے سے کیا کام نکل سکا ہے؟ ایسے ہی مصلوۃ امام سے دُور ہی مستفید ہو سکتا ہے، جو اس کے اعطاس مصلوۃ سے خارج نہ ہو، اس جو شخص شرائط و ارکان و ضروریات مصلوۃ، مثل استقبال قبلہ و رہارت و مترجمت و غیرہ کا پابند نہ ہوگا، اور اتباع امام کو جو ضروریات مصلوۃ میں سے ہے، اقیام و رکوع و سجود وغیرہ میں بھانہ لائے گا، تو وہ شخص اعطاس مصلوۃ ہی سے خارج ہے، حسب عروضی آخر مصلوۃ امام سے کہو مگر تنبیہ ہو سکتا ہے؟ بلکہ اگر کوئی شخص ظاہر میں امام کے ساتھ نماز پڑھے، اور اس کی اقتدا کی نیت نہ کرے، گو اقیام و رکوع و سجود وغیرہ ارکان مصلوۃ ادا کر لے، مگر جو عدم نیت اقتدا ہوگا مستغنیہ سے استفادہ اور انصاف بالعرض میں سے ہے، اس کی نماز معتبر نہ ہوگی، اور نیت اقتدا ہر مقتدی پر

لے قطعاً جمع ہے تفصیلی: ہم نیت میں مستادوں کی خصوص وضع کو تفصیل کہتے ہیں، اختلافی تفصیلات قرآن پانڈکی اوضاع کا اختلاف یعنی چاند کا چڑھنا گھٹنا ۱۰ لے چاند کی رہائشی، سورج کی راہ نشی سے حاصل شدہ ہے ۱۲ لے حسب مراتب یعنی امام مذکور میں سے جو سنت ہیں و رو سنت کے دوہم میں، اور جو مستحب ہیں و استحباب کے دوہم میں، اور جو واجب ہیں و واجب کے دوہم میں امام ہی سے مطلوب ہوتے ۱۳

فرض اور لازم ہوگی، سواس کی وجہ وہی خروج مقتدی عن احاطہ صلوٰۃ الامام ہے۔

تفصیلی جواب

باقی رہی یہ بات کہ سُبْحَانَک اور التَّحِیَّات اور تسلیبات باوجودیکہ مقتدی داخل احاطہ صلوٰۃ امام سے بھر علی حسب المراتب مقتدی کے ذمہ پر ثابت ہیں، اور ان چیزوں میں فعل امام قائم مقام مقتدی نہ ہوا، سواس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ حسب تقریر گذشتہ امام اصل صلوٰۃ میں تو بے شک موصوف بالذات ہے، مگر جو امور مقدمات و ملحقات و لواحق صلوٰۃ ہیں، اُن میں امام و مقتدی مساوی فی الرتبہ ہیں۔

نماز سے اصل مقصود سوال ہدایت اور جواب خداوندی کا سننا ہے

اب یہ امر سمجھنا چاہئے کہ اصل و مقصود ذاتی صلوٰۃ میں کیا ہے؟ اور ملحقات و مقدمات وغیرہ کیا ہیں؟ سو غور کے بعد یہ امر معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اصلی

صلوٰۃ سے حصول ہدایت ہے، چنانچہ سورہ فاتحہ میں بعد تحمید و تمجید جو اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ سے آخر سورت تک پڑھا جاتا ہے، تو اس میں سوائے استدعاے ہدایت اور عرض اصلی کیلئے؛ ادھر استدعاے مذکور کے جواب میں ذَلٰلِكَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْهِ هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ ارشاد کیا جاتا ہے جس سے بشہادت فہم سلیم قرآن کا عباد کے حق میں سراسر ہدایت ہونا معلوم ہوتا ہے، اور یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ عباد مومنین کی طرف سے جو بعد عز و نیاز اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ کا سوال ہوا تھا، اس کے جواب میں اس معبود حقیقی نے اپنی رحمت و کرم سے اپنا کلام سراپا ہدایت نازل فرما کر عباد کی حاجت و ضرورت رفع فرمائی، اس لئے جملہ قرآن کا اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ کا جواب ہونا خوب ظاہر ہو گیا، اور عرض اصلی صلوٰۃ سے یہی عرض و معروض و استماع احکام خداوندی ہے، جو موجب حصول ہدایت ہے، چنانچہ لفظ صلوٰۃ خود بدلا لت فقہ اللغۃ دعاے لسانی و استدعاے متغالی پر دل ہے۔

علاوہ ازیں بدلا لت وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِّیَعْبُدُونِ تعبدات کا بشر کے حق میں مقصود اصلی و مطلوب طبعی ہونا ثابت ہے، اور حقیقت طاعت و عبادت یہی ہے کہ معبود کی مرضی

لے استدعا: درخواست لے فقہ اللغۃ: وہ فن ہے جس میں الفاظ کے ابتدائی اور حقیقی معنی کے درمیان اور ثانوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان مناسبت سمجھائی جاتی ہے ۱۲
لے میں نے جنات اور انسانوں کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں۔

کے موافق کام کیا جائے، اور کسی کی مرضی کا بدون اس کے تیلے معلوم ہونا معلوم اس لئے پوجہ تحصیل عبرت بندوں کو سوال ہدایت ضرور ہوا، سواصل میں اس سوال اور اس کے جواب کے استماع کے لئے صلوٰۃ جو افضل العبادات ہے مقرر ہوئی۔

الحاصل مقصود اصلی صلوٰۃ سے سوال ہدایت و استماع احکام حق تعالیٰ ثناء یعنی تلاوت قرآن

بقی امور حضوری دربار کے آداب ہیں

ہے، اور تکبیرات و تسبیحات و تشہد و رکوع و سجود و طہارت و استقبال وغیرہ اصل مقصود صلوٰۃ نہیں، بلکہ بعض امور تو ان میں مشمل طہارت و استقبال وغیرہ ایسے ہیں کہ مقتدی کے ذمہ پوجہ حضور دربار خداوندی مقرر کئے گئے، چنانچہ اوپر مذکور ہوا، اور بعض امور مثل سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ و رکوع و سجود وغیرہ بمنزلہ سلام و وقت حضوری دربار، اور آداب و نیاز و اظہار شکر بوقت انعام میں اور اس لئے اُن کو لائق بال سوال کہنا ضرور ہوگا، دعائے افتتاح اول صورت میں داخل ہے، تو قسم ثانی رکوع و سجود کو شامل ہے، اور وصف صلوٰۃ میں ہر چند امام موصوف اصلی ہے، اور اس لئے احکام و ضروریات صلوٰۃ کی اُسی کو ضرورت ہوگی، مگر احکام حضور وغیرہ میں امام و مقتدی سب برابر ہوں گے، اس لئے تکبیرات و تسبیحات و رکوع و سجود میں دونوں مخاطب سمجھے جائیں گے۔

بالجملہ اعتبار صلوٰۃ و اعتبار حضور وغیرہ چونکہ باہم متغایر ہیں، اور ہر ایک کے احکام و آثار مختلف ہیں، اس لئے حضور میں جب دونوں مساوی ہیں، تو اس کے آثار بھی مشترک رہیں گے۔ اور دربارہ صلوٰۃ چونکہ امام منفرد اور موصوف حقیقی ہے، اس لئے اس کے مقتضیات و آثار بالخصوص امام کے ذمہ رہیں گے

اس کی مثال عام فہم ایسی سمجھے جیسے بوقت حضوری دربار عام فہم مثال سے وضاحت

درستی لباس و صورت اور بجا آوری آداب و سلام اور شکرگزاری بعد انعام تو سب سائلین و حاضرین کے ذمہ برابر واجب ہوتے ہیں، لیکن عسر و مطلب کے وقت اور استماع جواب و حکم کے لئے کسی ایک ہی کو آگے بڑھایا کرتے ہیں، سب رُل مل کر شور و شغب نہیں مچایا کرتے، اور وہ ایک ہی بالخصوص وہ کہ جو امر مقصود میں ادوروں سے فائق و لائق ہو، اور اس امر میں سب سے افضل و اولیٰ سمجھا جائے

سوایسے ہی طہارت بدن و لباس اور تسبیحات و تکبیرات اور رکوع و سجود و التحیات وغیرہ جو کہ بمنزلہ ضلایات حضوری دربار یا مثل بجا آوری سلام و نیاز و شکرگزاری وقت انعام ہیں اگر امام و مقتدی سب کے حق میں یکساں لائق ادا ہوں، اور سب ان امور کے علی التساوی

مخاطب ہوں، اور گزارش قرآن جو حقیقت میں عرض مطلب اور استدلال جواب ہے، اختلاص
ہی زور ہو تو اس میں کیا خرابی ہے؟

نماز کی مختلف چیزیں اور سب کے احکام

کو کسی کے اعتبار سے باپ، اور کسی کے اعتبار سے بیٹا، یا استاد، یا شاگرد وغیرہ کہہ سکتے ہیں، ایسے
ہی نماز کو مختلف اعتبارات کی وجہ سے صلوٰۃ و ذکر و طاعت و حسنہ و قنوت سے تعبیر کرتے ہیں
مگر جیسے معنی و مصداق و موضوع نہ وغیرہ، اور باپ و بیٹا و شاگرد و استاد وغیرہ کے احکام و آثار
نہایت جدا ہیں، ایسے ہی نماز کے افعال مختلف ہیں، آثار و احکام مختلفہ، تفسیر کتاب کرتے ہیں۔

تیسرے بحث

سواب ہو یا اوش و لکھنؤ الا یہ انما فی کتاب اگر ضروری ہوگا تو مقصود اصل
صلوٰۃ جو کتاب و قرآن ہے، ایک قطعاً لازم کے زور جو کہ حسب معروضہ بالاصل عقلی
ہے، یا اصل مفروضہ کے زور واجب و لازم ہوگا، اور مقتدی جو کہ بواسطہ عقلی ہے، اور اس بارے
سے کہوش ہوگا، البتہ جو امور جو اعتبار صلوٰۃ مطلوب نہیں، بلکہ جو ضرور وغیرہ مطلوب ہیں، اس میں
بلاصل عقلی ہوں یا غیر عقلی، یعنی امام و مأموم و مفروضہ سب متساوی ہوں گے، اور اس کے تسبیح و تہلیل
و سلام و طہارت و استقبالی سب برابر مطلوب ہوں گے، و بموجب مطلوب ————— یہاں وہ
ہے جو قرآن و الاحادیث و قواعد لہ ارشاد ہو، اور تفسیر و الاحادیث تفسیر لہ، و التکبیر و الاعلام تکبیر
لہ و غیرہ کا حکم نہ ہوا۔

جو سب بشر و ملہم و انصاف اس تقریر کو غلط نہ فرمائیں گے، وہ حضرات حدیث میں یکتا لہ
إمامہ الا کو ہرگز حدیث لکھنؤ و الا یہ انما فی کتاب کے مخالف نہ کہیں گے، بلکہ حدیث سابقہ کا اس
کے لئے یقین و مطمئن فرمائیں گے، یہ کہ حدیث لکھنؤ کا مفاد تو نقطہ ہے کہ ہر ایک صلوٰۃ کے لئے
قرارت و ماتحت الکتاب ضروری ہے، اور تقریر سابقہ سے یہ امر واضح ہو گیا کہ صلوٰۃ امام و مقتدی صلوٰۃ
واحدہ ہے، بموجب امام و مأموم کی ایک نماز ہو جاتی، اور امام و مقلی اساتذہ ہوا، تو اب امام کا فائزہ
پڑھنا بعین مقتدی کا فائزہ پڑھنا سمجھا جائے گا، اور جیسے مقتدی جلی یا تابع تھا، ایسی ہی قرابت و فائزہ
جیسا تھا اس کے لئے کافی و کافی ہوگی، اور اس مضمون پر حدیث میں یکتا لہ امامہ و ابدال ہے، اور
تعارض ہو تو کوئی ٹکڑو؟

فَأَقْرَأُوا مَا تَتْلُو فِي مَجَالِسِ مُصَرِّفِ أَمْوَالِكُمْ وَأَمَّا تِلْكَ الْأَمْوَالُ لَمْ يَلْبِسْهَا غُلَامُنَا بِالْغُلَامِ وَأَمْوَالُكُمْ كَالْأَمْوَالِ الَّتِي لَكُمْ وَأَمَّا تِلْكَ الْأَمْوَالُ لَمْ يَلْبِسْهَا غُلَامُنَا بِالْغُلَامِ وَأَمْوَالُكُمْ كَالْأَمْوَالِ الَّتِي لَكُمْ وَأَمَّا تِلْكَ الْأَمْوَالُ لَمْ يَلْبِسْهَا غُلَامُنَا بِالْغُلَامِ وَأَمْوَالُكُمْ كَالْأَمْوَالِ الَّتِي لَكُمْ

انجام دے کہ حکم تھا کہ امام قزوینی کے قیام کے معارض، اور نہ آیت فائزہ و امامان شریعتین القادرات، حکم القضاۃ اور حکم قیامہ الاعلام قیامہ کے معارض ہے، کیونکہ قیامہ تو باعتبار صلوة مطلوب قی، اور حسب حکم تقویر گذشتہ ضروریات صلوة یعنی قیامہ کی ضرورت پہلی بابت یعنی امام کو ہوگی، یا مشغور ہو، مقتدی جس حالت میں کہ مستقل پہلی ہی نہیں تو بلا استقلال ضروریات صلوة یعنی قیامہ اس کے ذمہ نہ ہوگی، اور مقتدی حکم قیامہ کا مخاطب ہی نہیں، بلکہ امام اور مشغور ہی حکم مذکور کے مخاطب ہیں، اس طور پر آیت فائزہ و امامان شریعتین کی تخصیص کرنی نہیں چرتی۔

یا صرف مفرد مخاطب ہے

انگریز ایک جواب اس مشابہ کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بوجہ شبانہ نزدیکی یہ مذکور خاص ہے، کیونکہ وہ بارہا تجویز آیت مذکورہ تاذیل ہوتی ہے، اور ظاہر ہے کہ صلۃ تہجد فرادنی فرادنی مرئی معانی ہے۔

حدیث عبدوہ مقتدی کو شامل نہ ہونے کی وجہ

مقتدی القاسم حدیث لکھنؤۃ الإبتلغۃ الکتاب وغیرہ میں اس طور پر بحث لکھنؤۃ اور احادیث مانعیت قرأت کی جعلی نہیں کیونکہ لکھنؤۃ الإبتلغۃ الکتاب اور لکھنؤۃ ہفتہ لم یقرأ الإبتلغۃ الکتاب کا مفاد تو یہ ہے کہ ہر صلوٰۃ اور ہر صلی کے لئے قرأت فائز ضروری ہے مگر حقائق شتا سوں کے نزدیک ہر لفظ دال علی ما وصف سے موصوف حقیقی ہی مراد ہوتا ہے، ہاں اگر کوئی قرینہ ساز دھن اہتقہ موجود ہو تو معنی مجازی مرادے سکتے ہیں، تو اس قاعدہ کے موافق حدیث مذکور میں بھی فقط صلوٰۃ اور صلی سے صلوٰۃ حقیقی اور صلی حقیقی ہی مراد ہوگا، اور اگر ثابت ہو جائے کہ صلی حقیقی، امام و منفرد ہیں، اور صلوٰۃ حقیقی ان کی صلوٰۃ ہے، مقتدی صلی حقیقی ہے نہ کی صلوٰۃ صلوٰۃ حقیقی، بالجملہ کہ لکھنؤۃ اور احادیث منع قرأت کی معارض نہ آیت فائز ہو۔ حدیث عبدوہ حقیقی علی مستلٰی جناب، اور کوئی حدیث مستبر

محمد بن اسحاق کی حدیث

اس حدیث بخاری و ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابوداؤد
 سے آپ نے نقل فرمائی ہے، وہ البتہ بظاہر معارض ہے
 مگر بعد از ثرود بھی معارض نہیں، کیونکہ متناظرین میں اول

توساوات فی الرتبہ شرط ہے، اور یہاں حدیث مذکور پورے مستند، حدیث متفقہ کا ان لہ لہام ہے۔
 قوت وصیت میں کم ہے، لیکن عفو

اور آپ کی خاطر سے حدیث محمد بن اسحق کو اگر خلاف اوٹ و بعض ائمہ معتبرین صحیح مانگی جائے
 تو حکم قرآنی وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ أَجْرٌ كَبِيرٌ کے مقابلہ میں کس طرح راجح نہیں ہو سکتی۔

② محمد بن اسحق کی حدیث منسوخ ہے | دوسری شرط انصاف و اعتبار میں یہی ضروری
 ہے کہ وصیت زمانی — جو کہ غلبہ ہشت

وصایت متاخر ہے، — ان میں موجود ہو، اور یہاں بحکم احادیث نبوی یوں مفہوم ہوتا
 ہے کہ حدیث غبار و مذکور انصاف و ممانعت سے مقدم ہے۔

دیکھئے اور بارہ غلطی اعلیٰ صلوٰۃ جو حدیث طویل ابو داؤد میں مروی ہے، اور صلوٰۃ میں شروع
 اسلام میں سلام و کلام کا جائز ہونا اور پھر منسوخ ہو جانا اسی طرف تشریح ہے۔

فی حدیث القیاس مقتدی کو ابتداء میں امر قرار ہے، فاعلم اور سورت کا مود ہونا، اور پھر قرارت
 سورت سے منع کر دینا، جس کو سب تسلیم کرتے ہیں، بشرط انصاف و اعتبار مقدم و تاخر و موقوفہ دال ہے
 بلکہ احادیث سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اول تو مقتدی اور مفرد قرارت میں مساوی فی الرتبہ
 تھے، یعنی صلوٰۃ مجبری ہو یا جبری، قرارت فاعلم ہو یا جبری سورت، ہر حالت میں مقتدی کا مقرر قرار
 کو ادا کرتے تھے، اس کے بعد میں وقت و مکان اور ہر چیز مقتدی کو قرارت خلف الامام سے روکنا
 شروع کیا، بعض مواقع میں صلوٰۃ مجبری سے منع کیا، اور پھر قرارت سورت سے منع فرمایا، یہاں
 تک کہ ایسے میں علی الاطلاق قرارت و الامام قریباً و بآذانہ کا حکم ہو گیا۔

دلیل عقلی ختم | اب چار سے چھ صاحب خیال فرمائی کہ آپ نے کل دعوہ میں اپنے نزدیک
 نص صریح قطعی اور لازم شفیق علیہ سب کو رد ہوا قرارت خلف الامام یہاں

لہ جو سند یعنی باعتبار سند ۱۲ ملے متاخر و متاخر دیکھئے آئمہ چندیوں میں اتحاد ضروری ہے جبکہ میں ہم
 متفق میں آئے ہیں، یہ ایک نہ کا اتحاد ہی ہے۔ وصایت ثنائی کی تفصیل سنئے میں آئے گی
 میں عقلی اعلیٰ صلوٰۃ: انار کے احوال کا بدلہ — اور خود شرط صحیح باب کیف الاذان؟ میں
 حدیث ہے کہ نماز میں بیعت تقریرات ہوئے ہیں ۱۲ پہلے انہوں نے یہی چھ راویں شروع ہوا ۱۲) تحریر بلکہ یہی
 ۱۲) سبق لغت شدہ نماز میں بیعت ہر کلام کے ساتھ شریک ہونا تھا، بعد میں یہ حکم بدل گیا ۱۳

فرمایں تھیں، سو بھید اللہ ان کا جواب روایت اور درایت دونوں طرح سے ہم نے عرض کر دیا، اور دونوں طرح سے یہ بات محقق ہو گئی کہ امر راجح یہی ہے کہ مقتدی باقرات سے بالکل سبکدوش ہو۔ ہاں اکثر مدعیان عمل بالحدیث سے یہ کھٹکا ہوتا ہے کہ جواب ثانی میں غالباً زبان درازی کریں گے کوئی خیالات شاعرانہ کہے گا، اور کوئی توہمات محضہ پر محمول کرے گا، سوان حضرات کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ وہ اس کی طرف متوجہ ہو کر تفصیح اوقات نہ کریں، جو ارشاد کرنا ہو جواب اول ہی میں کہہ سن لیں، اور اسی خوف سے جواب ثانی میں اکثر امور کو چھوڑ دیا، ضروری ضروری باتیں بلا اختصار عرض کی ہیں، اہل فہم کو ان اشار اللہ اس قدر بھی مفید ہوگا، اور کچھ طبعوں کے لئے تفصیل مطالب غالباً اور بھی سامان کجی اور غلط فہمی ہوتی۔ حضرت عالم ربانی جناب مولانا مولوی محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ و علیٰ آبائہ نے اپنے رسالہ قرارت فاتحہ میں اس مضمون کو بالتفصیل بیان فرمایا ہے، جس کو فہم سلیم عنایت ہوا ہے، اس کو دیکھ کر ان اشار اللہ محفوظ ہوگا، ورنہ ع

چشمہ آفتاب را چہ گشت!

آثار صحابہ کی بحث

الفرض مجتہد صاحب کے جمیع عذرات کا جواب مفصلاً بوجہ متعددہ ہو گیا اور کوئی دلیل ایسی باقی نہ رہی جو کہ مفید مدعا سے مجتہد صاحب ہو، مگر آفریں ہے مجتہد صاحب کی ہمت پر کہ پھر بھی یہ ارشاد فرماتے ہیں:

”قولہ: الحاصل بسبب انھیں حدیثوں صحیحہ کے جو ثبوت قرارت فاتحہ خلف الامام ہیں، اہل صحابہ و تابعین و اہل مجتہدین قائل وجوب قرارت فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں۔“
أَقُولُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ! مجتہد صاحب! احادیث صحیحہ سے تو آپ کی مطلب براری معلوم

لے جواب ثانی: یعنی دلیل عقلی۔ ۱۔ حضرت قدس سرہ کے رسالہ کا نام ”توثیق الکلام فی الانصاف خلف الامام“ ہے میں نے اس کی تسہیل کی ہے، جس کا نام ہے ”کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟“ حضرت قدس سرہ کی دلیل عقلی کو سمجھنے کے لئے اس تسہیل کا مطالعہ ضرور کریں ۱۲ ۱۔ سورج کی ٹھیک لکھنا کیا قصور!

ہو چکی ہے، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ آپ نے اب تک کل دو حدیثیں برعہم خود بنفس صریح قطعی اللہ لائے متفق علیہ سمجھ کر دربارہ ثبوت قرارت خلف الامام بیان فرمائی ہیں، جن کا جواب روایت و درایت دونوں طرح سے مفصل ہم نے بیان کر دیا ہے، کوئی اور حدیث ثبوت مدعا کے خلاف کے لئے دلیل کافی و حجت ثانی ہو تو بیان فرمائیے، ورنہ فقط دعاوی بلا دلیل سے کام نہیں چلتا۔

باقی آپ کا یہ فرمانا کہ ”اجل صحابہ و تابعین و اجل مجتہدین قائل و جوب قرارت فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں“ اہل فہم کے نزدیک صدائے بے معنی سے کم نہیں، کیونکہ آپ نے ثبوت مدعا کے لئے فتویٰ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا جو کہ ترمذی میں موجود ہے، اور ارشاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو کہ طحاوی نے نقل کیا ہے، حوالہ دیا ہے، اور دونوں میں گفتگو ہے، آپ کا ثبوت مدعا علی و بالضرر و القطعیات ایک سے بھی نہیں ہوتا، دونوں فتووں میں سے ایک بھی وجوب قرارت خلف الامام پر صراحتہً وال نہیں، چنانچہ عقرب کسی قدر تفصیل سے اس کی بحث آتی ہے۔ اور بعد التسلیم اگر آپ کو ان دونوں صاحبوں کا ارشاد مفید ہے، تو حقیقہ کو جہور صحابہ کا قول کیوں کر مفید نہ ہوگا؟

جہور صحابہ قرارت کی ممانعت کرتے تھے | اول تو دیکھیے! خود طحاوی ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فتوے کو بیان کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں، اور متعدد صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال اس کے مقابلہ میں بیان کرتے ہیں، اور حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت زید بن ثابت و حضرت ابن عباس و حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے روایات ممانعت قرارت خلف الامام بیان کر رہے ہیں۔ اور فتح القدیر میں ہے۔

(امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا: امام کے پیچھے قرارت نہیں ہے، نہ جہری نمازیں نہ سبزی نمازیں، اکثر احادیث سے یہی ثابت ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور حضرت سحری نے فرمایا: چند صحابہ کرام کا قول تو یہ ہے کہ امام کے پیچھے قرارت سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، پھر اس میں کوئی تخاف نہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ امام کے پیچھے قرارت نہ کی جائے، کیونکہ احتیاط کا مطلب یہ ہے

قال محمد: لا فناء خلف الامام فيما جهر، ولا فيما لم يجهر فيه، بذل لك جاءك عامة الاخبار، وهو قول ابی حنيفة، وقال السرخسی: تفسد صلواتك في قول عِدَّةٍ من الصحابة، ثم لا يخفى ان الاحتياط في عدم الفناء خلف الامام، لان الاحتياط هو العمل

بِأَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ، وَلَيْسَ مُقْتَضًى
أَقْوَاهُمَا الْقِرَاءَةُ بِكُلِّ الْمَنْعِ، أَنْتَهَى
(فتح ص ۲۹)

ہدایہ میں ہے:

وَعَلَيْهِ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

یعنی میں ہے

قُلْتُ: سَمَّاهُ إِجْمَاعًا بِاعْتِبَارِ اتِّفَاقِ
الرَّكْعَتَيْنِ، فَإِنَّهُ يُسَكَّنُ إِجْمَاعًا عِنْدَنَا،
وَقَدْ رَوَى مَنْعُ الْقِرَاءَةِ عَنْ ثَمَانِينَ
نَفَرًا مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ،
مِنْهُمْ الْمُرْتَضَى وَالْعَبَادِلَةُ الثَّلَاثَةُ،
وَأَسَامِيهِمْ عِندَ أَهْلِ الْحَدِيثِ
(بنایہ ص ۱۷)

اس کے کچھ بعد فرماتے ہیں:

وَذَكَرَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَعْقُوبَ
الْحَارِثِيُّ فِي كِتَابِ كَشْفِ الْإِتْرَاعِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
زَيْدٍ بِنِ اسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: عَشْرَةٌ مِنْ أَصْحَابِ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْقِرَاءَةِ خَلْفَ
الْإِمَامِ أَشَدُّ النَّهْيِ: أَبُو بَكْرٌ الصِّدِّيقُ وَعُمَرُ بْنُ
الْخَطَّابِ وَعُمَانُ بْنُ عَفَّانَ وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ
وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَسَعْدُ بْنُ ابْنِ قَاصٍ
وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ
وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، إِلَى آخِرِهِمَا قَالَ (بنایہ ص ۱۷)

اب مجتہد صاحب خود انصاف کر لیں کہ اہل

کہ دو دلیلوں میں سے جو دلیل قوی ہو اس پر عمل کیا
جائے، اور دو دلیلوں میں سے قوی دلیل کا تقاضہ
قرارت نہیں بلکہ عدم قرارت ہے)

(اور اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع اور اتفاق ہے)

(اکثر صحابہ کرام کے اتفاق کے باعث اس کو اجماع کہہ
دیا ہے، کیوں کہ ہمارے علماء اکثر حضرات کے متفق ہونے
کو بھی اجماع سے تعبیر کر دیا کرتے ہیں، اور قرارت تلف
الامام کی ممانعت بڑے بڑے اشی صحابہ سے مروی ہے
ان میں حضرت علی مرتضیٰ رحمۃ اللہ علیہ اور تینوں عبد اللہ داخل
ہیں جن کے نام محمد شرف کے یہاں معروف ہیں یعنی علیؓ
بن مسعودؓ عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ)

(امام عبد اللہ حارثی (۲۵۸ - ۳۳۴ھ) نے کتاب
کشف الآثار (فی مناقب ابی حنیفہ) میں حضرت عبد اللہ
بن زید بن اسلم سے ان کے والد ماجد کا یہ ارشاد نقل کیا
ہے کہ صحابہ کرام میں سے دس حضرات (سے تو میں واقف
ہوں، جو) امام کے پیچھے قرارت کرنے سے بہت سختی
سے منع فرمایا کرتے تھے یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ حضرت
عمر فاروقؓ حضرت عثمان غنیؓ حضرت علی مرتضیٰؓ حضرت
عبد الرحمن بن عوفؓ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ حضرت
عبد اللہ بن مسعودؓ حضرت زید بن ثابتؓ حضرت عبد اللہ
بن عمرؓ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ رضی اللہ عنہم اجمعین)

اور مجتہد صاحب

کو لازم ہے کہ فقط اجازتِ قرارت خلف الامام سے اپنے ثبوتِ مدعا کی امید نہ کریں، بلکہ وجوبِ قرارت خلف الامام کو ثابت فرماویں، چنانچہ ان کا دعویٰ بھی یہی ہے، اور خود ان کے اسی قول میں وجوبِ قرارت فاتحہ خلف الامام کا لفظ صراحۃً موجود ہے، _____ علاوہ انہیں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے حکم وجوبِ قرارت فاتحہ سے مقتدیوں کو مستثنیٰ فرما کر اِذَا اَنَّ یَکُونُ وِراءَ الْاِمامِ ارشاد کیا ہے، اور حدیث مذکور کے عموم کو تسلیم نہیں کیا، بالجملة جب اکثر حضرات صحابہ و تابعین و مجتہدین کا مذہب مسئلہ معلومہ میں معلوم ہو گیا، تو ہمارے مجتہد صاحب کا بے دلیل یہ فرمادینا کہ ”اجل صحابہ و تابعین، واجل مجتہدین قائل وجوبِ قرارت فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں“ کسی طرح لائقِ تسلیم نہیں، مجتہد صاحب نے نصوص صریحہ قطعیت صحیحہ سے تو مطلب ثابت کیا ہی تھا، ماثراً اللہ اقوال صحابہ و تابعین وغیرہ سے بھی بہت عمدہ طور سے ثابت کر لیا!

حضرت ابو ہریرہؓ کے فتویٰ کے جوابات اور آپ کا یہ فرمانا کہ در حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ جو جامع ترمذی میں منقول ہے دیکھو، ہمارے مقابلہ میں مفید نہیں۔

پہلا جواب اول تو یہ ہے کہ ہم نے آپؓ سے یہ دعویٰ کب کیا ہے، کہ حضرات صحابہ میں سے کوئی اس طرف گیا ہی نہیں، بلکہ ہم خود اس کا اقرار کرتے ہیں، کہ حضرات صحابہ میں سے بعض ادھر، بعض ادھر ہیں، اور بعض کے اقوال اس بارے میں مختلف ہیں، ہاں یہ بات بے شک ہم کہتے ہیں کہ روایات صحابہ در بارہ منع قرارت بہ نسبت اجازت زیادہ ہیں، کما کثر

سوجس حالت میں کہ ہم خود اس اختلاف کو تسلیم کرتے ہیں، پھر ہم کو ایک دو بلکہ دشل بیش کے اقوال سے بھی _____ تا وقتیکہ اس کی ترجیح جانب مقابل پر ثابت نہ ہو جائے۔ _____ الزام دینا آپؓ کی خوش فہمی ہے، جبکہ ہمارے مثبت مدعا فی قرآنی، و احادیث صحیحہ و اقوال صحابہ بکثرت موجود ہیں، تو پھر ایک دو صحابی کے قول سے ہمارے دعوے کا بطلان ثابت کرنا خلافِ انصاف ہے، ہاں آپ حضرت ابو ہریرہؓ کے فتوے کا رجحان ان احادیث و اقوال پر کسی طرح سے ثابت کر دیجئے، پھر ہم سے جواب طلب فرمائیے۔

دوسرا جواب اح فلذا حضرت ابو ہریرہؓ سے در بارہ منع قرارت خلف الامام بھی حدیث مرفوعہ دارقطنی نے نقل کی ہے۔

لے سنن دارقطنی ۳۴۰ فیہ: وَاِذَا قُرِئَ اَفْأَصَوْنَا، رواہ ابو خالد الراعرعن محمد بن عجلان عن زید بن اسلم عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ

تمییز جواب | علاوہ انہیں جملہ اقوالہما فی نفسک جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے دربارہٴ قرارت ارشاد فرمایا ہے، بعض علماء مالکی وغیرہ نے اس سے قرارت لسانی مراد نہیں لی، بلکہ قرارت نفسی مراد لی ہے، چنانچہ کلمہ ”فی نفسک“ اس مراد کے مطابق ہے۔

باقی لفظ قرارت سے یہ کہنا کہ تکلم لسانی ہی ضرور ہے، تو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ فقط تکلم و قرارت لسانی ہی کو لفظ تکلم و قرارت سے تعبیر نہیں کرتے، بلکہ نفسی کو بھی انہی الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ کتب عقائد میں موجود ہے، اور اسی امر کی دلیل کے لئے یہ شعر بھی نقل کیا کرتے ہیں ۵

إِنَّ الْكَلَامَ لَعَلَى الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا
جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

اور اگر آپ کی وجہ سے قرارت و تکلم کو لسان کے ساتھ خاص مانا جائے، تو معنی مجازی میں تو کچھ جھگڑا ہی نہیں چنانچہ علامہ عینی نے شرح بخاری میں فرمایا ہے۔

هَذَا الْإِيدُ عَلَى الْوُجُوبِ، لِأَنَّ الْمَأْمُومَ
مَأْمُومًا بِالْإِنصَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَنْصِتُوا
وَالْإِنصَاتُ: الْإِصْغَاءُ، وَالْقِرَاءَةُ سِرًّا
بِحَيْثُ يَسْمَعُ نَفْسُهُ تَجَلُّوْا بِالْإِنصَاتِ
فَحِينَئِذٍ يُحْمَلُ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ
تَدْبِيرُ ذَلِكَ وَتَفَكُّرُهُ، خاتمی

(عمدة القاری ص ۱۱۶)

اور علامہ زرقانی نے بھی شرح موطا میں یہی بیان کیا ہے، اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جس حدیث کی وجہ سے استدلال کر کے اقوالہما فی نفسک کا ارشاد کیا ہے

لے قرارت نفسی یعنی دل میں خیال کرنا، یہ مطلب عیسیٰ بن دینار اور ابن نافع نے بیان کیا ہے، علامہ باجی مالکی رحمہ اللہ (۳۰۳-۳۹۴ھ) موطا مالک کی شرح منقح ص ۱۵۹ میں تحریر فرماتے ہیں وَلَعَلَّهْمَا (یعنی عیسیٰ بن دینار و ابن نافع) أَرَادَا الْإِجْرَاءَ هَا عَلَى قَلْبِهِ، دُونَ أَنْ يَقْرَأَ هَا بِلِسَانِهِ ۱۵۹، اور وغیرہ کا مصداق علامہ عینی ہیں، ان کی عبارت کتاب میں آ رہی ہے ۱۶ لے کلام تو درحقیقت دل میں ہوتا ہے، زبان سے بولنا تو صرف دل میں بات ہونے کی دلیل اور علامت ہے ۱۲ لے زرقانی علی الموطا ص ۱۵۹ ۱۳

اس حدیث سے اس حکم کا استفادہ ہونا بھی محمل تامل ہے، کیونکہ حدیث مذکور کا خلاصہ تو فقط اظہارِ افضلیتِ فاتحہ ہے، اس سے حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کا ذہنِ اِدھر منتقل ہوا کہ جب یہ سورت ایسی افضل ہے، تو اس کو کسی حالت میں ترک کرنا نہ چاہئے، اور ہمارے نزدیک حسبِ ارشادِ ”فَقَرَأَهُ“ الاہلِمْ قِرَاءَةً“ قرأتِ امام جبکہ بعینہ قرأتِ مأموم ہوئی تو مقتدی بھی باوجود سکوتِ شل امام اس سورت کی خیر و برکت سے محروم نہ رہا۔

باقی اگر اجتہاد و تفقہ صحابہ میں موازنہ کر کے کسی کی رائے کو حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کی رائے پر ترجیح دیتا ہوں، تو شاید آپ اور آپ کے ہم مشرب بے سوچے سمجھے زبانِ درازی کرنے کو مستعد ہو جائیں گے، اس لئے کچھ عرض نہیں کرتا۔

حضرت عمرؓ کے فتویٰ کے جوابات | علیٰ ہذا القیاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ابو ابراہیمؓ بھی کو حالتِ اقتدار میں قرأت کی اجازت دینا جو آپ نے شرح معانی الآثار کے ذریعہ سے نقل کیا ہے، اس کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ اس مسئلہ مختلف فیہ میں اس قسم کے اقوال سے کسی پر الزام قائم نہیں ہو سکتا۔

لے وہ حدیث شریف یہ ہے: اَنَّ حُضْرَیَّ الشَّہِیْدِ عَلِیَّ بْنَ ابِی تَالِبٍ رَضِیَ اللہُ عَنْہُ ارْشَادَ دُفْرَاہِیْہِ کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں کہ میں نے نماز (یعنی سورۃ فاتحہ) اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدمی آدمی بانٹ دی ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا جو اس نے مانگا ہے، جب بندہ کہتا ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ (تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کے پالنا رہا ہیں) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری تعریف کی! اور جب بندہ کہتا ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ (نہایت مہربان، بے حد مہربان والے) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری ستائش کی! اور جب بندہ کہتا ہے مَالِکِ یَوْمَ الدِّیْنِ (روزِ جزا کے مالک) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری بزرگی بیان کی! اور جب بندہ کہتا ہے اِنَّا لَکَ عِبَادٌ وَ اِنَّا لَکَ سَّعٰیِدٌ (ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں، اور آپ ہی سے مدد طلب کرتے ہیں) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے اور میرے بندے کے درمیان شریک ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا جو اس نے مانگا ہے، اور جب بندہ کہتا ہے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ (دکھلائیے ہمیں سیدھا راستہ، ان لوگوں کا راستہ جن پر انعام فرمایا آپ نے) ان لوگوں کا راستہ جن پر غضب نازل فرمایا آپ نے، اور نہ مگر ہوں (راستہ) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: یہ میرے بندے کے لئے ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا جو اس نے مانگا ہے۔ (چنانچہ درخواستِ ہدایت کے جواب میں امام، اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآن کا کچھ حصہ جو سراپا ہدایت ہے، پڑھ کر سناتا ہے) رواہ مسلم علیہ السلام باب وجوبِ قِرَاۃِ الفاتحۃ الخ ۱۱ لے طحاوی شریف ص ۲۱۸

مض صَبْرًا مَشُورًا ہے، لیکن آپ کی تسکین کے لئے لکھ دیتے ہیں، دیکھئے! مجتہد مولوی نذیر حسین صاحب سلمہ اپنے رسالہ منع قرارت خلف الامام میں تحریر فرماتے ہیں:

إِعْلَمُ أَنَّ قِرَاءَةَ الْقِرَاءَةِ فِي حَقِّ الْمَنَفَةِ وَالْإِمَامِ وَاجِبٌ، أَمَا فِي حَقِّ الْمَأْمُومِ فَمَنْعُوعٌ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ ذَوِي الْأَقْبَامِ، وَتَمَسُّكُهُمْ لِهَذَا الْمَرَامِ بِمَا رَوَى مِنَ الصَّحَابَةِ الْكِرَامِ، مِثْلَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَابْنِ عَمْرٍو، وَابْنِ مَرْيَمَةَ، وَابْنِ سَعِيدٍ وَالْخُدْرِيِّ، وَابْنِ مَالِكٍ، وَعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَزَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ، وَابْنَ مَسْعُودٍ، وَعَلِيٍّ وَغَيْرِهِمْ مِنْ هَؤُلَاءِ الْعِظَامِ، إِلَى الْآخِرِ مَا قَالَ ۞

اس ارشاد و رئیس المجتہدین سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ بھی راویانِ منع قرارت میں داخل ہیں جس سے آپ کی عبارت سابقہ کا معارضہ ہو سکتا ہے۔

علاوہ ازیں امام محمد کو مصنف ہدایہ نے ہدایہ میں مذکور روایت قابل اعتبار نہیں

ہر چند قائلین استحباب قرارت فاتحہ میں شمار کیا ہے، مگر یہ قول قابل اعتبار نہیں، امام محمد کی تصنیفات کو ملاحظہ فرمائیے کہ اس بابے میں کیا لکھتے ہیں، کتاب الآثار میں صاف فرماتے ہیں کہ ہم بھی قول امام صاحب کے قائل ہیں، پھر خود ان کا فرمانا اس معاملہ میں زیادہ معتبر ہوگا، یا کسی اور کا؟ ایسا ہی موطا کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ شراح ہدایہ نے بھی اس قول ہدایہ کی نسبت یہی لکھا ہے فتح القدیر وغیرہ

لے صَبْرًا مَشُورًا: پریشان غبار ۱۲ ۞ ترجمہ: جاننا چاہئے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا منفرہ اور امام کے لئے واجب ہے، اور مقتدی کے لئے منوع ہے، سمجھ دار خفیہ کے نزدیک، کیونکہ حضرت جابر، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابو سعید خدری، حضرت انس بن مالک، حضرت عمر، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن مسعود وغیرہ علی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے اور ان کا برکے علاوہ دیگر حضرات صحابہ سے مانعت ثابت ہے ۱۲

۱۲ کتاب الآثار ص ۱۱ باب القراءۃ خلف الامام میں ہے: قال محمد: وبه تأخذ، لا تری القراءۃ خلف الامام فی شیء من الصلوة، یحظر فیہ اولایہ یحظر فیہ (امام محمد فرماتے ہیں کہ ہم روایت امام اعظم کو لیتے ہیں، ہم امام کے پیچھے کسی بھی نماز میں قرارت کے قائل نہیں ہیں، خواہ اس میں جبراً قرارت کی جائے یا ستر کی جائے) ۱۲ ۞ موطا محمد ص ۱۱ باب القراءۃ فی الصلوة خلف الامام میں ہے قال محمد: لا قراءۃ خلف الامام

فیما جہ فیہ، ولا فیما لم یحجہر بذلک جاءت عامۃ الآثار، وهو قول ابی حنیفہ ۱۲

کو دیکھ لیجئے، بلکہ عبارت ہدایہ سے اس قدر سمجھ میں آتا ہے کہ روایت استحباب قمرات، روایت مشہورہ نہیں، بلکہ غیر ظاہر روایت میں ہے۔

تراچہ نفع؟ علاوہ ان سب امور کے حضرات مذکورین کا قول گو ہمارے موافق نہ ہو مگر الحمد للہ کہ آپ کے بھی موافق نہیں، کیونکہ یہ حضرات استحباب واؤ کویت قمرات کے قائل ہیں، آپ کی طرح قائل و جواب نہیں، سواب جس طرح آپ ہمارے مقابلہ میں ان اقوال سے استدلال کرتے ہیں اسی طرح پر بعینہ ہم بھی آپ پر الزام قائم کر سکتے ہیں۔

انصاف کا خون! اب ہمارے مجتہد صاحب پردہ حیا کو اتار اور انصاف کو بغل میں مار کر فرماتے ہیں:

قولہ: اور واضح ہو کہ ہم جو آپ سے ممانعت قمرات فاتحہ کی نسبت حدیث صحیح متفق علیہ طلب کرتے ہیں، سوا سی وجہ سے کہ ہمارے پاس حدیث صحیح متفق علیہ موجود ہے، اور تمہارے پاس ممانعت قمرات کی نسبت حدیث صحیح متفق علیہ نہیں موجود، اگرچہ ضعیف حدیثیں موجود ہوں جو معارض اور مقابل حدیث صحیح متفق علیہ نہیں ہو سکتیں، اگرچہ کثیر ہوں، کَمَا تَقْرَأُ فِي الْأَصُولِ، انتہی

اقول: مجتہد صاحب! خدا کے لئے کچھ تو انصاف کیجئے! فرمائیے تو سہی وہ حدیث متفق علیہ جو آپ کی مشیت مدعا ہو کہاں ہے؟ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ آپ نے کل دو حدیثیں اپنے ثبوت مدعا کے لئے زب رتم فرمائی ہیں، سو دونوں کا حال بالتفصیل عرض کر چکا ہوں، تقریر برگزشتہ کو بغور ملاحظہ فرمائیے، اور پھر اپنے اس دعوے بے اصل سے شرمائیے! ہم اب بھی یہی عرض کرتے ہیں کہ کوئی حدیث صحیح متفق علیہ دربارہ وجوب قمرات فاتحہ خلف الامام جو اس بارے میں نص صریح ہمیشہ کیجئے، اور دین کی جگہ میں لیجئے، ہاں اس کا کچھ علاج نہیں کہ بیان دلیل کے وقت تو جمیع ضروریات سے چشم پوشی فرمائی جائے، چنانچہ آپ نے حدیث اول عبادہ میں کیا ہے، اور دعویٰ کرنے کے وقت بڑے زور و شور کے ساتھ تعلق آمیز گفتگو کی جائے، یہ امر خلاف شان اہل علم ہے۔

تاویل کا دروازہ کھلا ہے! مگر ہاں شاید اپنے اظہار صداقت کے لئے آپ یہ تاویل فرمائیں کہ ہم نے تو فقط یہ کہا ہے کہ ہمارے پاس حدیث صحیح

متفق علیہ موجود ہے، یہ دعویٰ کب کیا ہے کہ دربارہ ثبوت قطعیت قرارت فاتحہ خلف الامام حدیث صحیح متفق علیہ ہمارے پاس موجود ہے؟ سو اگر اس عبارت سے مطلب اصلی آپ کا یہی ہے، اور یہ عبارت بطور توریہ و ایہام آپ نے اسی واسطے تحریر فرمائی ہے کہ لوگوں کے سامنے اپنے دعوے کی نظر تقویت بھی ہو جائے، اور کذب مرتج سے بھی نجات ہو، تو اس کا جواب یہی ہے کہ آپ جیسے اور ہم ہمارے! اور دعویٰ مذکور کا خلاف واقع ہونا جو ہم نے کہا تھا، وہ غلط ہو گیا!

باقی اگر کوئی صاحب یہ فرماویں کہ اس صداقت سے مجتہد صاحب کو کیا نفع ہوا؟ اصل مدعا تو پھر بھی ثابت نہ ہوا، تو یہ فرمانا بجا نہیں، اصل مدعا گوثابت نہ ہوا، مگر اس جملہ کی وجہ سے جو طعن خلاف کوئی مجتہد صاحب کو لاحق ہوتا تھا، وہ تو اس توریہ کی وجہ سے دور ہو گیا، ورنہ مدعا ثابت ہوتا، اور نہ یہ جملہ درست ہوتا، اب یہ جملہ تو ٹھیک ہو گیا، گو مدعا ثابت نہ ہو۔

علیٰ هذا القیاس مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ تمہارے پاس حدیث صحیح دربارہ مانعیت قرارت کوئی نہیں! محض دعوئے بے اصل ہے، تقریر گذشتہ میں مانعین فاتحہ کی دوسری دلیل (حدیث و اذا قرأ فانصتوا)

حدیث من كان له امام ثم كودتین سندوں سے نقل کر چکا ہوں، اور اس کی صحت بھی ظاہر کر چکا ہوں کہ ان روایتوں کے تمام رجال علی شرط الصحیحین اور علی شرط المسلم ہیں، پھر مجتہد صاحب کا بالعموم یہ دعویٰ کرنا کہ اس بارے میں کل حدیث ضعیف ہیں، صحیح کوئی نہیں، محض خیال خام ہے، اور یہ پاس خاطر مجتہد صاحب تبرئاً ایک دُور روایت صحیح کا اور بھی حوالہ دیئے دیتا ہوں۔

دیکھئے! مسلم شریف میں جو حدیث ابو موسیٰ اشعری رحمہ سے نقل فرمائی ہے، اس حدیث مرفوع میں لفظ و اذا قرأ فانصتوا صاف موجود ہے، اور ابن ماجہ میں جو حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے، اس میں بھی مرتج جملہ و اذا قرأ فانصتوا موجود ہے، یعنی جب امام قرارت پڑھے تو تم چپ ہو جاؤ، اور دو روایت نسائی شریف میں بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول

لے توریہ: اصل بات چھپا کر دوسری بات ظاہر کرنا۔ ایہام: ذوقی لفظ بولنا اور وہ معنی مراد لینا جو مقام

سے بعید ہوں ۱۲ ۱۳ مسلم شریف ص ۱۲۲ باب التثہد ۱۴ ابن ماجہ ص ۲۱۱ باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۵

۱۶ نسائی شریف ص ۱۳۶ میں ابو خالد الاحمر اور محمد بن سعد انصاری کی روایتیں ہیں ۱۷

یہ کہ جن میں جملہ مذکور موجود ہے، اور ان روایات اربعہ کے رجال کل معتبرین تقریباً در کتب حدیث میں ملاحظہ فرمایا جائے، خوف طول نہ ہوتا تو میں ہی تفصیل کر دیتا، ہم نے تو بوجہ اختصار ان روایات کو بھی پہلے نقل نہیں کیا تھا، مگر آپ کی زبان درازی کی وجہ سے اب لکھنا پڑا، انھوں نے سلم شریف کی روایت کا صحیح ہونا تو اہل انصاف پر ظاہر ہے، اور ابو داؤد کی تضعیف کو اکثر نے رد کیا ہے، دیکھئے فتح القدر میں اس تضعیف کی نسبت لکھتے ہیں:

وقد ضَعَّفَهَا ابوداؤد وغيره، ولم يُلْكُفْ (اس روایت کو ابو داؤد وغیرہ نے ضعیف کہا ہے)
في ذلك بعد صحة طريقها وثقة راويها، و (مگر جبکہ اس کی سند صحیح ہے، اور اس کے راوی ثقہ
هذا هو الشاذ المقبول (فتح ص ۱۹) ہیں تو اس کا لحاظ نہ ہوگا، اور یہی وہ شاذ مقبول متحدہ)

اور امام عینی نے شرح بخاری میں جملہ واذا قلنا كَانُوا صِدْقًا کو بدرجہ اتم صحت کو پہنچایا ہے، ورشہات معتزین کو دفع کیا ہے، اور اسی ذیل میں فرماتے ہیں:

عن ابن حبان انه صحيح الحديثين يعني (تہمید میں امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ انھوں
حديث أبي موسى وحديث أبي هريرة، نے دونوں حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے، یعنی حضرت
والعجب من ابی داؤد انه نسب الوهم ابو موسیٰؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثیں، اور حیرت تو
الی ابی خالید، وهو ثقة بلا شك، انتہی امام ابو داؤد پر ہے کہ انھوں نے ابو خالد احمد کی طرف
(عمدة القاری ص ۱۵) وہم کی نسبت کی ہے حالانکہ وہ بلاشبہ ثقہ ہیں)

باجملہ ابو خالد اول تو ثقہ ہیں، چنانچہ علامہ عینی شرح بخاری میں فرماتے ہیں:

انما ابو خالد فقد اخرج له الجماعة (رہے ابو خالد تو ان کی روایت صحاح ستہ کے تمام
كما ذكرنا، وقال اسحق بن ابراهيم: مصنفین نے لی ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اور امام
سالت وكيغاعنه، فقال: ابو خالد اسحق کہتے ہیں کہ میں نے حضرت وکیع سے ان کے بارے
متن يسأل عنه؟ وقال ابو هاشم میں دریافت کیا، تو انھوں نے کہا کہ ابو خالد بھی ان
الرفاعي: حدثنا ابو خالد الاحمر لوگوں میں سے ہیں جن کے احوال پوچھے جائیں! اللہ
الثقة الامين، انتہی ابو ہاشم محمد بن یزید رفاعی کہتے ہیں کہ ہم سے حدیث
بیان کی ابو خالد احمد نے جو ثقہ اور قابل اطمینان ہیں)
(حوالہ بالا)

دوسرے ابو خالد اس روایت میں منفرد نہیں، بلکہ محمد بن سعد الانصاری روایت نسانی میں اس کا شریک ہے، جس کو شک ہو ملاحظہ کر لے، اور امام منذری نے بھی قول ابو داؤد کا

انکار کیا ہے، اب بھی ہمارے مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ دربارہٴ ممانعتِ قرارت کوئی حدیثِ صحیح موجود نہیں، چاند پر خاک ڈالنا ہے۔

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ ممانعتِ قرارت پر استدلال (اور اس پر اعتراضات کے جوابات)

اس بحث کے بعد مجتہد صاحب نے دربارہٴ آیت کریمہ **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ** کچھ ارشاد فرمایا ہے، اول تو دعویٰ یہ کیا ہے کہ ”خفیہ اس آیت کے معنی خلاف مراد مفسرینِ معتبرین کے لیکر اس سے ثبوتِ ممانعتِ قرارت کرتے ہیں“ سو اس کے جواب میں ہم یہاں تو کچھ عرض نہیں کرتے، ناظرینِ اوراقِ ذرا انتظار کریں، کہ اس کے آگے مجتہد صاحب دربارہٴ تفسیرِ آیت مذکورہ کیا کیا ہدیانِ سرانی کرتے ہیں جس سے مجتہد صاحب کے دعوے کی درستی اور مجتہد صاحب کی راست بازی ہر ادنیٰ اعلیٰ پر خوب منکشف ہو جائے گی، فرماتے ہیں:

قوله: استدلال تمہارا ساتھ آیت مذکورہ کے اعتراض (انصاف سے مراد ترکِ جہر ہے) |

آیت سے فقط استماع و انصات ہی ثابت ہوتا ہے، اور یہ بات ایسے سکوت کو مقضیٰ نہیں کہ مقتدی اپنے نفس میں سڑ بھی نہ پڑھ سکے، اس واسطے کہ انصات نام ہے ترکِ جہر کا، الیٰ آخر ما قال۔

جواب | اقول: سبحان اللہ! جناب مجتہد صاحب! مسائلِ فقہیہ میں تو متقدمین نے بھی اجتہاد کیا تھا، مگر لغات میں سب نے اوروں ہی کا اتباع کیا تھا، حتیٰ کہ انبیاءِ علیہم السلام اس میں موافق اہل لسان ہی کے گفتگو فرماتے تھے، یہ آپ ہی کا اجتہاد بے بنیاد ہے کہ معانی لغات میں بھی

آپ کا اجتہاد چنانچہ ہے، آپ جو انصاف کے معنی ترک جہر کے ارشاد فرماتے ہیں، فرمائیے تو سنی
و سب کا سوس نے یہ معنی لکھے ہیں، یا صاحب مراح نے، یا ان کا بار بندہ ہے؟ آپ کے نزدیک
یہ معنی انصاف کے حقیقی ہیں یا مجازی؟

اگر حقیقی ہیں تو اس کی غلطی کی ہی وجہ کوئی ہے کہ اہل لغت نے یہ معنی نہیں لکھے، سب
اہل لغت، انصاف کے معنی سکوت کے لکھتے ہیں، اور سکوت کے معنی عدم تکلم کے، چنانچہ تھامس
یہ ہے، سنکھ، انطیع کلثہ، نظام، نظام، (سنکھ کے معنی ہیں) اس کی بات ختم ہو گئی، پس وہ
کہو نہ ہوا، فارسی والوں اور اردو والوں کی مہارت کو ملاحظہ فرمائیے کہ وہ سکوت کے معنی
نعرشی اور چپ ہونے کے لکھتے ہیں، یا سب ارشاد ہوا ہی چند آواز سے نہ ہونے کے؟

اور اگر ان معنی کو معنی مجازی کہتے، تو سب جانتے ہیں کہ معنی مجازی جب سے جانتے ہیں کہ
جب کسی وجہ سے معنی حقیقی مراد نہ ہو سکیں، اور معنی مجازی کا کوئی قرینہ موجود ہو، اور آیت مذکورہ
میں تو معنی مجازی کے قرینہ کے بغیر معنی حقیقی یعنی عدم تکلم کا قرینہ ظاہر معنی لفظ فلتس و فلتسوا موجود
ہے، چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے۔

علامہ ابن جریر، اگر اہل سبیل تسلیم ہم یہ ہی تسلیم کر لیں کہ انصاف کے معنی حقیقی عدم جہر کے آتے
ہیں، خواہ عدم جہر عدم تکلم کے ضمن میں موجود ہو، خواہ عدم ستر کے ضمن میں، تو ہر جہی اس تکلیف میں
ہیں تو عدم تکلم کی معنی لینے ضروری ہیں، اول تو اقوال مفتوحین ملاحظہ فرمائیے کہ مجہر و مستتر
معتبرین آیت مذکور میں انصاف کے معنی عدم تکلم اور خاموش رہنا ہونے کے لکھتے ہیں، دیکھئے!
حضرت مشاویلی اشتر صاحب جن کا آپ بھی اہل علم میں فرماتے ہیں، ترجمہ فارسی میں انصاف
کے معنی خاموشی، بشیدہ (چپ رہنا) فرماتے ہیں، اور شاعر فیض الدین صاحب اور شاعر
عبد القادر صاحب نے "چپ رہنے اور کان لگانے" کے ساتھ ترجمہ کیا ہے، اب آپ ہی فرمائیے
کہ ان ترجموں سے آپ کی تائید ہوتی ہے یا جہاری؟

مگر شاید آپ اپنے اجتہاد پر تائید، تو خاموش رہنے اور چپ ہونے کے معنی میں عدم جہر کے لفظ
لگیں، تو قطع نظر اس امر کے کہ یہ معنی آپ کی سینہ زداری ہے یا نہ تو فرمائیے کہ کوئی لغت کس زبان
میں ایسا ہی ہے کہ جس کے معنی عدم تکلم کے ہوں؟ کا سوس و مراح میں تو سکوت کا عدم تکلم ظاہر

کے ساتھ ترجمہ کیا ہے، مگر آپ تو کسی کی سنت ہی نہیں، تفاسیر کو دیکھتے تو کسی نے مفسرین معتبرین میں سے آپ کے ارشاد کے مطابق ترجمہ نہیں کیا، ————— مقام حیرت ہے کہ آپ تو ابھی ہماری نسبت مخالفت مفسرین کا اتہام لگا کر آئے ہو، اور خود ہی ایسی جلدی مفسرین کا خلاف کرنے لگے، واہ حضرت مجتہد صاحب! جو دعویٰ ہماری نسبت کیا تھا، بیان دلیل کے وقت اس کو اپنی نسبت ثابت کر گئے! ۵

اس سے میں، شکوہ کی جا، شکر ستم کر آیا! کیا کروں؟، تھا میرے دل میں، سوزیاں پر آیا! آپ کو چاہئے کہ انصاف کے معنی جو آپ نے اس آیت میں عدم جہر کے لئے ہیں، اپنے دعوے کے موافق مفسرین معتبرین کے حوالہ سے اس کو ثابت فرماؤ، آپ نے انصاف کے معنی تفسیر کیہ ہیں سے غالباً اڑائے ہیں، مگر امام رازی نے خود اس معنی کا رد کر دیا ہے، مگر آپ نے اپنی دیانت کی وجہ سے رد سے اعراض فرما کر فقط مردود پر اکتفا کر لیا ہے۔

استماع اور سماع میں فرق علاوہ ازیں اگر اقوال مفسرین سے قطع نظر کیجئے تو بھی آیت مذکورہ میں انصاف کے معنی خاموش رہنے کے ادنیٰ سے

تائل سے سمجھ میں آتے ہیں، کیونکہ استماع اور سماع میں فرق ہے، ”سماع“: مطلق سننے کو اور ”استماع“: توجہ کامل کے ساتھ سننے کو کہتے ہیں، تو اب ترجمہ آیت کا یہ ہو کہ ”جب قرآن پڑھا جائے تو خوب متوجہ ہو کر سنو اور بالکل چپ ہو جاؤ“، یہ مطلب نہیں کہ خوب متوجہ ہو کر سنو اور آہستہ آہستہ آپ پڑھے جاؤ۔ ————— ظاہر ہے کہ پڑھنا اگرچہ آہستہ ہی ہو مگر مانع استماع ہے، چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں:

اذا شَبَّكَ هَذَا، وَظَهَرَ أَنَّ الْاِسْتِمَاعَ
بِالْقِرَاءَةِ مِمَّا يَمْنَعُ مِنَ الْاِسْتِمَاعِ، عَلِمْنَا
أَنَّ الْأَمْرَ بِالْاِسْتِمَاعِ يَفِيدُ النَّهْيَ عَنْ
الْقِرَاءَةِ، اِنْتَهَى (تفسیر کبیر ص ۳۶۱) کا فائدہ دیتا ہے۔

بلکہ استماع کے معنی اصلی کسی امر کی طرف کان لگانے اور متوجہ ہونے کے ہیں، نہ بہت سہولت سے یاد آئے، چنانچہ روایت شریف میں یہ الفاظ ہیں: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

يُحْيِي لَوْ كَلَّمَهُ الْقَهْجُورُ وَكَانَ يَسْتَعِيذُ الْإِذَاانَ ، فَإِنْ سَجِمَ إِذَاانًا اسْتَفْهَمَ وَلَا أَفْكَارَ رَسُولٍ اِشْرَ
 اِشْرَعِي وَطَمَ اس وقت ہو گیا کرتے تھے جب صبح صادق ہو جاتی تھی اور آپؐ اذان کی طرف توجہ فرما
 کرتے تھے ، مگر اذان میں اپنے نعرے کو ترک نہ کرتے ، وہ نہ بھلا کر دیتے ، اب ملاحظہ فرمائیے کہ عبادت میں حوش سے
 صاف ظاہر ہے کہ سماع بہ نسبت استماع نام ہے ، اور اس صورت میں اعتراض جتنا بلا فو
 ہوا ایسا واضح ہے کہ سب اہل فہم جانتے ہیں ۔

سکستین کی حد میں معنی مجازی مراد میں | باقی اس کے لئے جو آپؐ و شیخؒ میں ایسی نقل و نباتی
 ہیں کہ میں میں سے کہہ سکتا ہوں اور انکات کے معنی عدم

جبر کے ہیں ، آپؐ کو کسی طرح مفید نہیں ہو سکتیں ، ظاہر ہے کہ ان روایات میں سکوت مطلق اور حقیقی
 مراد نہیں ، بلکہ سال کا یہ مطلب ہے کہ یا رسول اللہؐ اس سکوت میں اقرارۃ کے وقت میں آپؐ کیا کیا
 کرتے ہیں ؟ اور معنی مجازی نہ آپؐ کو مفید نہ ہم کو ضرر کا نثر ، کیونکہ آیت میں تو اور اشیاء مختلفہ کی
 تزیین معنی حقیقی کا تھا ، اس لئے معنی مجازی وہاں مراد لینے میں ترجیح مرجع ہے ، ہاں حدیث
 میں چونکہ معنی مجازی کا قرینہ ظاہر ہے ، اس لئے سکوت کے معنی حقیقی کا ترک کرنا ضروری ہوا ۔

اعتراف دوم | اس کے بعد مجدد صاحبؒ دوسری وجہ بطلان استدلال مذکورہ پیش کی
 ہے ، جس کا خلاصہ درج ذیل ہے ۔ اول تو یہ کہ اگر ہم اس کو مان

لیں کہ انصاف ہے ، اہل خاموشی اور عدم قرأت مطلقہ کا حکم نکلا ہے ، تو یہ استماع و انصات
 نامیزہ میرے کے ساتھ کلش ہوگا ، کیونکہ صلوٰۃ مستریہ میں تو استماع ہوتی نہیں سکتا ، تو اب بھی آیت
 مذکورہ سے قطعاً صلوٰۃ مجریہ میں سکوت ثابت ہوا ، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک مانتے قرأت صلوٰۃ
 مجریہ اور مستریہ سے عام ہے ۔

اعتراف سوم | اور امر دوم یہ ہے کہ بافرض اگر ہم جوہ آیت مذکورہ یہ بھی تسلیم کریں کہ
 اس آیت سے استماع و انصات صلوٰۃ مجریہ و مستریہ دونوں میں ثابت

لے پہلی حدیث مجازی اور طریقی ہے کہ اس حضورؐ اِشْرَعِیٰ کا اہم گیر قرینہ اور قرأت کے وہاں سکوت قرار کرتے تھے
 حضرت عمرؓ پر یہ بھی اِشْرَعِیٰ سے روایت کیا کہ یا رسول اللہؐ آپؐ اس سکوت کی حد میں کیا فرماتے تھے ؟ آپؐ نے فرمایا
 فرماتے ہوں ۔ دوسری حدیث حنفی اور یہ ہے ، جس میں حضرت شریفؒ رضی اللہ عنہ نے اس حضورؐ کی اِشْرَعِیٰ
 میں سکوت کا ذکر کیا ہے ، ایک حدیث دیگر قرینہ کے بعد اور دراصل اولیٰ الثانی کے بعد ۲۱

ہو سکے، تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قرارتِ خاتمہ اس حکم سے خاص ہے، اگر نہ۔

اعترافِ دوم کا جواب | سوال اول امر کا جواب تو یہ ہے کہ اگر کسی گنہگار کے لئے کہ کسبِ واسطیہ میں فرق ہے، سو حتمی آیت تو فقط یہ ہیں کہ بوقتِ قرارتِ قرآن

خوب متوجہ ہوؤ اور غامض رہو، خود انحصارے کان میں آواز آئے یا نہ آئے۔ اگر ہوم بعدِ صلوة جہت میں کسی بھی کے کان میں آواز قرارتِ امام نہ پہنچے، تو شاید آپ اس کو بھی اس حکم سے سبکدوش فرمائیں گے؟

علامہ ازیں گھر آپ کے اشارے کے موافق ہی تسلیم کر لیا جاتے تو نایت مانی الیہ اب یہ ہوگا کہ مقتدی صلوة پڑھنے میں حکمِ خاتمہ پڑھا یا نہ پڑھا، اگر تاہم خطابِ آیتِ خاتمہ اسے کیونکر بری ہو جائے گا، اور ایضاً، استماع پر موقوف نہیں، تا کہ آپ کو اس امر کی گنجائش ملے کہ استماعِ درودِ اوقات میں اس کے ذمہ نہ رہے گا، تو اب یہ مطلب ہوگا کہ حکمِ استماع کو صلوة جہت کے ساتھ نقص ہو، مگر خطابِ آیتِ خاتمہ ابھی حالِ قائم ہے، نہ کچھ، دعا سلام ابنِ اہم شریعت دین میں بعینہ ہی فرماتے ہیں:

وحاصل الاستدلال بالآية ان المصلي
أمران: الاستماع والسكوت، فيقول
بشيء منهما، والاول ينقض الجهرية، و
الثاني لا فيجزي عن الإطلاق، فيجب
السكوت عند القراءة مطلقاً.

(فتح القدور ص ۱۱۱)
اور احادیثِ منہج قرارت کو جب اس کے ساتھ بطور تفسیر لایا جائے، تو پھر کسی قسم کا خطا ہی نہیں۔

اعترافِ سوم کا جواب | اور صریح کا جواب یہ ہے کہ اس شخص کو جو متعدد وہم پہلے رو کر چکے ہیں، آپ نے پہلے ہی دعوتِ شخصیتِ باذیل کیا تھا، اور اب بھی فرمایا تو کسی، آپ کے یہاں شخصیت کرنے کے لئے کسی دلیل و شرط کی ضرورت ہی ہے؟

لے تمام فنون میں "صلوة جہت" ہے، تصحیح ہم نے کی ہے۔

ہمارے جوابات گزر چکے | سو اس کے دو جواب قریب ہی عرض کر آیا ہوں، کہ جن میں سے جواب اول میں تو بلا تکلف دونوں آیتیں اپنے اپنے موقع پر ٹیک رہتی ہیں، اور کسی آیت میں کسی طرح کی تخصیص وغیرہ کرنی نہیں پڑتی، اور دوسرے جواب میں بقرہ ثمان نزول تخصیص کی گئی ہے، سو اُن کا اعادہ کرنا فضول ہے۔

صاحب نور الانوار کا جواب | ہاں صاحب نور الانوار نے جو اس تعارض کو بیان کر کے جواب دیا ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب اس جواب کی تغلیط کرتے ہیں، اس قصہ کو یہاں بیان کرتا ہوں، ————— سنئے! صاحب نور الانوار کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ:

”جب دو آیتوں میں تعارض ہوتا ہے تو حدیث کے ذریعہ سے باہم ترجیح دیا کرتے ہیں، چنانچہ آئین مذکورین میں جب بطریق گذشتہ تعارض ہوا، تو احادیث کی طرف رجوع کیا، سو قراءۃ الامام قراءۃ چلہ سے آیت وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ ————— الایۃ — کارجمان دربارہ منع قرأت ثابت ہو گیا“

اب اس پر ہمارے مجتہد صاحب یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس سے دوحان مذکور ثابت نہیں ہو سکتا، سو مجتہد صاحب کا یہ اعتراض ان جوابوں پر تو جو کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں چل ہی نہیں سکتا، چنانچہ ظاہر ہے، ہاں عبارت نور الانوار پر بظاہر واقع ہوتا معلوم ہوتا ہے، مگر یہ بھی دراصل غلط ہے، کیونکہ اول تو ہم اس حدیث کی صحت، اقوال علماء سے ثابت کر چکے ہیں، کماثر، پھر ان علماء کی تصحیح مدلل کے روبرو ایسوں کی تضعیف بے اصل کو کون پوچھتا ہے۔

دویم اگر پیاس خاطر مجتہد صاحب اس تضعیف کو مان بھی لیں، تو مجتہد صاحب تا وقتیکہ اس امر کو ثابت نہ کریں کہ احادیث ضعیفہ مفید ترجیح بھی نہیں ہوتیں، اس وقت تک یہ دعویٰ ناتمام ہے، کما حوالہ ہر

خیالی توفیق | صاحب نور الانوار کی تقریر گذشتہ پر مجتہد صاحب نے بزم خود اعتراض کر کے بعد اپنے طور پر آیتین مذکورین میں طریقہ رفع تعارض بیان کیا ہے، فرماتے ہیں:

”قولہ: پس توفیق در میان دو آیت کے بایں طور کی جائے گی، کہ آیت اول حمل کی جائے گی ماعدائے فاتحہ پر، اور آیت ثانی میں قرأت مطلق مراد لی جائے گی، پس اندر میں صورت

درمیان ہر دو آیت کے توفیق بھی ہوگئی، اور مخالفت احادیث صحیحہ متفق علیہا سے بھی نہ رہی، اور عمل بالسنۃ و اتباع قرآن شریف بھی حاصل ہوگیا، انتہی۔

اقول: ہم حیران ہیں کہ صاحب نور الانوار کے قول کی یہ نسبت جناب مجتہد صاحب کے کلام میں کون سی بات زیادہ ہوگئی، فقط انشاف فرق ہے کہ صاحب نور الانوار نے بموجب حدیث مذکور آیت فَاِذَا قُضِيَ الْقُضَاءُ اِنْ مِّنْ مَّوَدَّةٍ بَيْنَهُمَا فَمِنْ حُدُودِ الْغُلَامِ اور ہمارے مجتہد صاحب نے بلا بیان دلیل بزور اجتہاد و غلط مذہب جمہور، آیت وَاِذَا قُضِيَ الْقُضَاءُ اِنْ مِّنْ مَّوَدَّةٍ بَيْنَهُمَا فَمِنْ حُدُودِ الْغُلَامِ میں تخصیص کر کے فاتحہ کو اس سے نکال دیا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر شخص امام کے پیچھے صلوٰۃ جہری ہو یا ستری، جس طرح چاہے فاتحہ کو پڑھ لیا کرے، کسی طرح کی روک نہیں، اور اس قول کا خلاف رائے جمہور مجتہدین و صحابہ ہونا ظاہر ہے، باوجود اس رکاکت کے مجتہد صاحب فخر بیان کرتے ہیں:

”اندریں صورت درمیان ہر دو آیت کے توفیق بھی ہوگئی۔“

کوئی پوچھے کہ توفیق بلا تفسیر و تخصیص اگر مراد ہے تو محض غلط آپ ہی خود تخصیص کی تصریح فرما رہے ہیں، اور اگر توفیق بعد تخصیص مراد ہے تو بعد تخصیص تو نور الانوار کی عبارت سے ہی توفیق ظاہر ہے۔ ہاں اس قدر فرق ہو گیا ہے کہ آپ کی توفیق خیالی بلا دلیل تحکم محض خلاف قواعد جمہور اور وہ توفیق اس کے بالعکس، اور آپ کا یہ فرمانا کہ:

”احادیث صحیحہ کی مخالفت بھی نہ ہوئی، بلکہ عمل بالسنۃ و اتباع قرآنی دونوں حاصل ہو گئے۔“

یہ بھی محض آپ کا خیال ہے، اگر آپ نے حدیث مذکور محمد بن اسحق پر عمل کر لیا، تو حدیث فقہاء و الامام ابنہ اور حدیث مسلم و ابن ماجہ و نسائی کو ترک کر دیا، کہ اترا، اور صاحب نور الانوار نے حدیث محمد بن اسحق کو اگر ترک کیا تو احادیث مذکورہ پر عمل کیا، اور تقاریر گذشتہ سے اہل فہم کو ظاہر ہو جائے گا کہ کون سی جانب اولیٰ اور اسلم اور اقویٰ ہے

پانچواں اعتراض کہ حکم استماع و انصات کفار کو ہے

اس کے بعد مجتہد صاحب نے وجہ راجع، استدلال خفیہ کے فساد پر بیان فرمائی ہے، اور فریب ڈیڑھ صفحہ کے سیاہ کیا ہے، اور گو کسی مصلحت سے مجتہد صاحب نے اظہار نہیں کیا مگر وہ مطلب مجتہد صاحب نے اپنی فہم کے موافق تفسیر کبیر سے نقل کیا ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ:

”آیت اِذَا قُضِيَ الْقُضَاءُ اِنْ مِّنْ مَّوَدَّةٍ بَيْنَهُمَا فَمِنْ حُدُودِ الْغُلَامِ میں حکم استماع و انصات مؤمنین کو نہیں، بلکہ کفار کو ہے، کیونکہ اس صورت میں نظم قرآنی میں باہم ربط خوب ہو جائے گا، اور اگر خطاب مؤمنین کی طرف

بانا جائے تو یہ خرابی ہوگی کہ ربط نہ رہے گا۔

دوسرے آیت مذکورہ سے پہلے تو جرحا فرماتے ہیں **هَذَا مَذْهَبُ قَوْمٍ تَزَكَّمُوا وَهَذِي وَهَذِي**
لِقَوْمٍ لَّا يَلْمُؤُونَ اور آیت مذکورہ میں **وَأَذَانِي لِّلَّذِينَ كَانَتْ تُعَذِّبُهُمُ الْآلَةُ وَالنَّصِيحَةُ** **الَّتِي كَلَّمَكَ**
تُزَكَّمُونَ بطور خطاب جزم ارشاد فرمایا ہے، تو اس سے چاہئے کہ نہ **تُزَكَّمُونَ** خطاب
کفار کی طرف ہو۔۔۔۔۔ پس خلاصہ تقریر تو یہی دیکھو اس میں، اگر عبارت طول ہے۔

جواب اس واسی عبارت طول کا جواب جاری طرف اس تذکرہ کا ہے کہ یہ تفسیر عجمی مفسرین
کے قول کے باطل خلاف ہے، مجتہد صاحب تو ہم پر الزام خلاف مفسرین لگاتے تھے، اب کئی
پوچھ کر حضرت کیا حقی پیش آئی وہ اپنے ارشاد کو کہیں پشت ڈال دیا، اب فرمائیے کہ جو روایت
ہو کہ سنی آیت شریف، خلاف مفسرین مجتہدین ہم جیسے ہیں یا آپ؟ خود کے لئے کہ تو شرطیئے!
باقی آپ کے سنی کا خلاف تفسیر مفسرین مجتہدین ہونا انکھ میں انکھ سے ہے، تفسیر کہہ کر قرآن اٹھا
تو ملاحظہ فرمائیے کہ اقوال انکہ وہاں ہمیں اس آیت کی شان نزول میں کیا ہیں؟ ایک کی جگہ پر رائے
نہیں تفسیر ابو سعور میں فرماتے ہیں:

وَجَهْدُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ كُلِّهِمْ (مجموعہ صحابہ کرام کی رائے یہ ہے کہ یہ کتب تقدی
فی المسقط اللغو (تفسیر ابو سعور ص ۳۳۶) کے تحت کے بارے میں ہے)

عبداللہ بن عباس سے روایت کی گئی کہ روایت کی ہے۔۔۔۔۔ صاحب معالم القدر نے
شان نزول میں چند اقوال لکھ کر فرمایا ہے:

وَالَّذِينَ أَتَوْكُم مِّنَ الْقِبْلَةِ فَانَ الْقِبْلَةَ فِي الصَّلَاةِ (سب سے بہتر پہلی حدیث ہے، یعنی یہ آیت
(معاذ بغوی ص ۳۳۶) پر حاشیہ خازن) (قربت فی المسئلة کے بارے میں ہے)

دارکب میں بھی وہی ہے جو ابو سعور میں تھا، علیٰ حد القیاس اور تفاسیر مجتہدہ کو ملاحظہ
فرمایئے، مذہب مجبور تو یہی ہے کہ قرأت خلف الامام میں نازل ہوتی ہے، اور بعض بعض
کے اقوال اور بھی ہیں، مثلاً بعض استماع خطبہ اور بعض دوبارہ شیخ کلام فی الصلوٰۃ اس کا
نزول بتلاتے ہیں، سو بشرط انصاف ہمارا مطلب ہر طرح ثابت ہے، مگر آچے جو لکھا ہے کہ
اس کے مخالف کفار ہیں، یہ قول تو بالکل ساقط الاعتبار ہے، اور اس تاویل کو اور مبالغے
میں رکھ کر لکھا ہے۔

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ، در صورت خطاب مومنین ربط آیات منحل ہو جائے گا خلاف

تذکرے، اکثر مفسرین نے اس کی تفصیل بیان کی ہے، اور ہر ذی فہم پر ظاہر ہے، تفسیر میں ملاحظہ فرمائیے، بلکہ خطاب الی الکفار قرار دینا بلا تاویل بعیدہ درست نہیں بیٹھا۔

ایسا ہی نکلن کو خلاف یقین سمجھنا خلاف اقوال علماء ہے، اکثر علماء نے اس امر کی تصریح فرمادی ہے، اور سب جانتے ہیں کہ نکلن وغیرہ کلام الہی میں مفید جزم ہوتا ہے، نکلن کی وجہ دونوں آیتوں میں کسی طرح کا اختلاف نہیں آتا، معنی یہ ہوئے کہ :

”یہ کتاب مومنین کے لئے موجب بعیرت و ہدایت و رحمت ہے، سو اب سب مسلمانوں کو حکم ہوتا ہے کہ جب یہ کتاب بایں صفات موصوف ہے، تو تم ہوجو ہر تام سادک و صامت ہو کر اس کو سنو، تاکہ تم پر بھی نزول رحمت الہی ہو“

خیر اس بات کو مختصر کرتا ہوں، اور یہ عرض کرتا ہوں کہ اول آپ کے ذمہ یہ ضروری ہے کہ جمہور صحابہ و مفسرین کے خلاف جو آپ نے تفسیر فرمائی کسی طرح مقبول نہیں ہو سکتی، کیونکہ شان نزول محض امر نقلی ہے، پہلے آپ اس کو ثابت فرمائیے، چنانچہ اور علماء نے بھی اس تفسیر پر بڑا اعتراض ہی کیا ہے، اس کے بعد پھر ان شار الشدہم بھی آپ کو بتلادیں گے کہ عمدہ معنی کون سے ہیں، اور مرجوح کون سے ؟

بہتان بندی | بعد ازیں مجتہد صاحب نے حسب العادت ایک تقریر اپنے فخر المجتہدین مجتہد محمد حسین صاحب کی ایک صفحہ پر نقل فرمائی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ :

”مجتہد مذکور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ سبھی خفیہ جو حدیث شریف کو صحیح مان کر اور جرح و نقد سے سالم جان کر اس کے مقابلہ میں قرآن کی آیت پڑھتے ہیں، بے شک یہی اعتقاد رکھتے ہیں کہ آں حضرت نے اس آیت کے معنی نہیں سمجھے، ورنہ حدیث کے مقابلہ میں کبھی قرآن نہ پڑھتے، بلکہ دونوں کو موافق کرتے، الی آخر الافتراء الصریح“

اقول : مجتہد صاحب ! آپ کے اس بہتان بندی کے جواب میں بمقتضائے ”کلون انداز را پاداش سنگ است“ ہم بھی کہتے ہیں کہ حضرات غیر مقلدین جو اپنے اجتہاد و نارسا کے بھروسے

لے بیان القرآن میں نقل کا ترجمہ ”عجب نہیں“ فرما کر لکھا ہے کہ ”شاید محاورہ میں ”عجب نہیں“ کا لفظ وعدہ کے موقع میں بولا جاتا ہے“ (سورہ بقرہ آیہ ۱۲) ”تمام نسخوں میں اختلاف کی جگہ ”اختلاف“ ہے، تصحیح ہم نے کی ہے“ ”دھیلا مارنے والے کی سزا پتھر ہے، اینٹ کا جواب پتھر !

آیت قرآنی و احادیث نبوی و اقوال صحابہ و مفسرین کو پس پشت ڈالتے ہیں، اور یہ بہانہ تحقیق، اکثر مواقع میں بلاوجہ وجہ احادیث نبوی کو ضعیف کہہ کر چھوڑ دیتے ہیں، اور نصوص قطعی الدلالة کی خلاف اقوال و مسلمات سلف ——— تخصیص کرتے ہیں، چنانچہ یہ تمام امور بہ نسبت مجتہد صاحب اسی دفعہ میں گزر چکے ہیں، تو ہم بھی کہتے ہیں کہ بے شک ان حضرات کا یہی عقیدہ ہے کہ ہماری رائے کے مقابلہ میں نہ نص قرآنی قابل اعتماد ہے، نہ احادیث نبوی، نہ اقوال صحابہ لائق تسلیم ہیں، نہ تفسیرات مفسرین، نعوذ باللہ من ذلك الجہل العظیم۔

کیا تطبیق و توفیق اسی کا نام ہے! | علاوہ ازیں آپ جو ارشاد کرتے ہیں کہ: ”احادیث نبوی و آیات قرآنی میں توافقی کرنا چاہئے،“ تو یہ تو فرمائیے!

کیا توفیق کے ہی معنی ہیں کہ بموجب حدیث محمد بن اسحق جس کی صحت میں بھی کلام ہے، نص قرآنی قطعی الدلالة کے حکم میں خلاف جہو تخصیص کا حکم لگا کر قرارت فاتحہ کو اس سے خارج کر دیا، اور خلاف ائمہ مجتہدین یہ فتویٰ دے بیٹھے کہ قرارت فاتحہ حکم وجوب استماع و انصات سے خارج ہے، صلوة جہری ہو یا ستری قرارت فاتحہ ہر حالت میں مقتدی کے ذمہ واجب ہے، بطریق عام حکم وجوب استماع و انصات سے اعراض کر کے امام کے ساتھ ساتھ قرارت فاتحہ کو ادا کرنا چاہئے۔ اور ائمہ مجتہدین تو بموجب قرارت فاتحہ علی مقتدی کے علی العموم قائل ہی نہ تھے، البتہ حضرت امام شافعی رحمہ وجوب قرارت کے قائل تھے، مگر انھوں نے باوجود حکم وجوب قرارت کے ارشاد فَاَسْتَبْعَاوْهُ وَاَنْصَبُوْهُ کو بھی پیش نظر رکھا، اور امام کو حکم سکوت اور مقتدی کو حکم قرارت فرمایا، لیکن ہمارے مجتہد صاحبوں نے سب قصہ ہی اٹھا دیا، اور ایسی صورت نکالی کہ جو ائمہ اربعہ میں سے کسی کو نہ سوچیں تھی، اور غضب تو یہ ہے کہ پھر اس تخصیص ساقط الاعتبار، اور تفسیر دوران کار پر اس قدر ناز بے جا فرماتے ہیں کہ خدا کی پناہ! اور توافقی مضمون مصرعہ مشہور:

چلے دو اور است دزدے کہ بکف جراح دارد

چشم حیا و انصاف کو بند کر کے ہم پر الزام مخالفت مفسرین لگانے کو مستعد ہوتے ہیں!! اور تطبیق بین النصوص کی خوبی میں کس کو کلام ہے؟ مگر آپ اور آپ کے فخر المجتہدین جو اس کا دعویٰ کرتے ہیں وہ محض غلط ہے، کماثر، آپ کے نزدیک شاید تطبیق نصوص اس

امکان نام ہے، کہ وجہ بے وجہ جس طرح بن پڑے ایک سند کو دوسری سند پر ترجیح دے کر ایک کو معمول، دوسری کو متروک کر دیا، چنانچہ مجتہد صاحب نے احادیث حکم قرارت و منع قرارت میں ہی طریقہ اختیار کیا ہے، گو یہ طریقہ بھی مجتہد صاحب کو ہی مختصر ہے، کما فرقہ مفصلاً، اور جہاں اس طریقہ سے بھی کام نہ لکھا، تو پھر مبلغ معنی آپ حضرات کا یہ ہے کہ بے سوچے سمجھے صاف حکم تخصیص نافذ ہو جاتا ہے، چنانچہ نصوص حکم قرارت اور آیت **فَاسْتَمِعُوا لِلَّهِ وَأَنْصِتُوا لِمَا يَنْصِتُوا** اپنے ہی طریقہ استعمال کیا ہے، مگر تمام اہل علم جانتے ہیں کہ ان دونوں امروں کو لفظ تطبیق و توفیق سے تعبیر کرنا بے جا ہے، سب کو معلوم ہے کہ توفیق و تطبیق اس کا نام ہے کہ دونوں حکموں میں مخالفت اور تعارض باقی نہ رہے، سو اگر آپ ان نصوص میں اس قسم کی کوئی بات نکالتے، تو پھر تخصیص حکم آیت و نزک احادیث منع قرارت کی نوبت ہی کیوں پیش آتی؟ مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ تطبیق کے معنی حقیقی بھی اب تلک ذہن خدام میں نہیں آئے!

ایک حکایت مجتہد صاحبوں کی اس تطبیق پر مجھ کو ایک حکایت یاد آئی، ایک زمانہ میں نیاز مند میرٹھ میں بوجہ طالب علمی مقیم تھا، ایک مدعی اجتہاد بھی — جیسے آج کل ہوتے ہیں — موجود تھے، ایک روز فرمانے لگے کہ ائمہ مجتہدین خواہ مخواہ بعض احادیث کو مخالف سمجھ کر ترک کر دیتے ہیں، دیکھئے! احادیث فوق السُّرۃ ہاتھ باندھنے کو، اور تحت السُّرۃ ہاتھ باندھنے کو ائمہ نے ترک کیا، بعض نے اول کو ترک کیا، اور بعض نے ثانی کو، حالانکہ تطبیق ممکن ہے، لوگوں نے عرض کیا کہ فرمائیے کہ تطبیق آپ نے کیا ایجاد فرمائی ہے؟ بڑے فخر سے ارشاد کیا کہ ایک ہاتھ فوق السُّرۃ اور دوسرا ہاتھ تحت السُّرۃ ہونا چاہئے، تاکہ عمل بالحدیثین ہو جائے، اور کسی حدیث کا ترک لازم نہ آئے۔

مگر ہاں ہمارے مجتہد صاحب کی تطبیق سے یہ تطبیق ایک وجہ سے اولیٰ ہے، کیونکہ یہ مصداق تطبیق تو ہے، گو جہالت کی تطبیق ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب تو عین تعارض کو لفظ تطبیق و توفیق سے تعبیر فرماتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب کا فہم واجتہاد کچھ اور بھی اعلیٰ ہے، کیوں نہ ہو! **ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ**!

تطبیق اس کو کہتے ہیں مجتہد صاحب! ذرا چشم انصاف کھول کر دیکھئے تطبیق اس کو کہتے ہیں جس طرح ہم نے اس دفعہ میں عرض کیا ہے، آپ نے تو حدیث **لَا خَلَاوَةَ لِمَنْ لَمْ يَخْلُ** اَبَا الْقَرَان کو احادیث منع قرارت کے معارض ٹھیکر ان احادیث

کے ترک و ضعف کا حکم لگا دیا، اور ہم نے پورے طور پر یہ امر ثابت کر دیا کہ یہ حدیث سرے سے احادیث منع کے معارض ہی نہیں، گو در صورت تسلیم تعارض بھی ہم نے جواب بیان کر دیئے ہیں۔ ہاں حدیث ثانی عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ روایت محمد بن اسحق مروی ہے گو بظاہر معارض ہے، مگر ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا کہ فی الحقیقت وہ بھی معارض نہیں، کیونکہ تعارض حقیقی میں اتحاد زمانہ شرط ہے، اور ہم نے بشہادت اشارت حدیث، نصوص مذکورہ میں تقدم و تاخر ثابت کر دیا، چنانچہ مفصلاً گزر چکا ہے۔

اب فرمائیے! توفیق بین النصوص اس کا نام ہے کہ بعض کو معمول بہ ٹھہرایا اور بعض کو زبردستی تضعیف کر کے متروک فرمایا، یا اس کا نام ہے کہ ہر ایک حکم کا مطلب اصلی بتلا کر، یا تعیین زمانہ بتلا کر اپنے اپنے محل و وقت پر ایسا منطقی کر دیا کہ پھر آپس میں کسی قسم کی مزاحمت و مخالفت باقی نہ رہی، خدا کے لئے ذرا انصاف فرمائیے! اور اس اقتراء صریح و دعویٰ بے دلیل سے کچھ تو شرمائیے، اور آئندہ کو ان باتوں سے باز آئیے۔

قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں | اور ایسے ہی آپ کا خفیہ کے اس قاعدہ کو غلط کہنا کہ ”آیت قطعی ہوتی ہے اور حدیث واحد ظنی، اور قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں“ خیال نازیبا اور توہم بے جا ہے، اس کے جواب میں بے ساختہ کسی کا شعر زبان پر آتا ہے ۵

چشم بد اندیش کہ برگزیدہ باد عیب نماید ہر شے در نظر ۶

حضرت! فرمائیے تو سہی اس مطلب میں کون سی بات آپ کے خیال کے بموجب غلط ہے؟ آپ کی رائے میں آیت قرآنی قطعی نہیں ہوتی؟ یا خبر واحد کے ظنی ہونے سے انکار ہے؟ یا عند التعارض حکم قطعی کو ظنی پر ترجیح دینا منوع ہے؟ حضرت! یہ امور تو ایسے بدیہی ہیں کہ کوئی نقل اس کا انکار نہیں کر سکتا، فضلاً عن العلماء والمجتہدین، مگر آپ نے اپنی عادت کے موافق دعوے ہی پر اکتفا کیا، اس قاعدہ کے بطلان کے لئے کوئی دلیل ارشاد نہ فرمائی۔

جمعہ فی القرئی کے مسئلہ سے اعراض | باقی آپ کا یہ ارشاد کہ:

”جہاں اس قاعدہ پر عمل کرنے سے اتباع

امام باقر سے جاتا ہے، وہاں حنفیہ اس قاعدہ کو ترک کر دیتے ہیں، اور مقابلہ آیت قرآنی وہاں حدیث غلطی، بلکہ قول صحابی، بلکہ رائے فقیہ سے تشکیک کرتے ہیں چنانچہ آیت کریمہ اَذِیْنَ لِّلصَّلٰوةِ یَوْمَ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰهِ وَذُرُّوا النَّبِیَّؐ بِاَوْجُوْدِکُمْ مَّرَاتٍ اس امر بردال ہے کہ صلوة جمعہ کے لئے بادشاہ یا شہر ہونے کی کچھ شرط نہیں، پھر حنفیہ اس آیت کو نہیں مانتے، اور اس آیت کو مقابلہ ایک قول صحابی کے، بلکہ بقول ایک عالم مذہب حنفی کے ترک کر رہے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ پابند قاعدہ کے نہیں، بلکہ پابند تقلید امام ہیں۔ الی آخر ما قال۔

محض خیال عام ہے، یہ امر تو ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب کی اس تقریر طویل سے اس قاعدہ اصل پر تو کسی قسم کا اعتراف نہیں ہو سکتا، ہاں یہ شبہ قابل جواب ہے کہ حنفیہ نے اس صورت خاص میں اس قاعدہ پر کیوں نہ عمل کیا؟

اجمالی جواب | سو اس شبہ کا جواب اجمالی تو یہی ہے کہ جن نام کے عالموں نے نام کنبذہ بنو نامے چن لئے

کو اتنی تیز نہ ہو کہ منکوحہ غیر، وغیرہ منکوحہ میں کیا فرق ہے؟ چنانچہ ناظرانِ اولہ کاملہ پر روشن ہے، وہ بے چارے استخراجِ جزئیات عن الکلیات اور تطابقِ کلیات علی الجزئیات بھلا کیا خاک سمجھیں گے اور چونکہ یہ بحث خلافِ مبحثِ اصلی ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب بنظرِ غلطِ مبحث اس قسم کے زوائد کسی کسی کے کلام سے نقل کر کے طویل لا طائل کیا کرتے ہیں، تو اس وجہ سے اس کا جواب تفصیلی بیان کرنا امرِ زائد معلوم ہوتا ہے۔

تفصیلی جوابات | مگر بعض وجوہ سے مناسب ہے کہ کسی قدر جواب تفصیلی ہی اس شبہ کا بیان کیا جائے تو بہتر ہے، مجتہد صاحب نے شرائطِ جمعہ میں سے فقط دو شرطوں کی نسبت زبانِ درازی کی ہے یعنی سلطان و شہر کا ہونا، سو ہم بھی انہی دونوں کی نسبت کچھ جواب عرض کرتے ہیں:

① آیت جمعہ محل ہے، اخبارِ احاد سے تفسیر جاری ہے | اول جواب تو یہی ہے کہ مجتہد صاحب کو لازم ہے کہ پہلے تفسیر اجمالی و تفصیلی

مطلق کے معنی سمجھ کر، اور ان دونوں میں فرق نکال کر دیکھیں کہ آیت مذکورہ مطلق ہے یا مجمل؟ مطلق ہے تو ثابت کریں، اور مجمل ہے تو اخبارِ آحاد سے اس کی تفسیر میں دقت کیا ہے؟ بیانِ تفسیر، آیات کا اخبارِ آحاد سے بھی ہوتا ہے، کتبِ اصول میں دیکھ لیجئے، اور حرج بھی ہے کہ آیت جمعہ دوبارہ شرائط مجمل ہے، چنانچہ آیاتِ صلوة و زکوٰۃ و حج وغیرہ اپنے شرائط و احکام و کیفیت اور وغیرہ میں مجمل ہیں، اور اکثر امور کی تفسیر اخبارِ آحاد سے معلوم ہوئی ہے، اسی طرح پر آیت ربوای کی تفسیر بھی خبر واحد سے ثابت ہوئی ہے۔

۲) روایات مشہور ہیں، ان سے بھی تخصیص جائز ہے | جواب ثانی یہ ہے کہ جو احادیث مرفوعہ و موقوفہ دوبارہ شرائط جمعہ

منقول ہوئی ہیں، اگرچہ باعتبار الفاظ کے آحاد ہیں، لیکن باعتبار معنی حدِ شہرت میں داخل ہیں، اور اس قسم کی احادیث سے اگر تخصیص آیاتِ قرآنی کی جائے کچھ حرج نہیں، سواب اگر آیت جمعہ کو مطلق بھی کہا جائے، اور پھر احادیث مشہورہ سے اس کی تخصیص مضطلمہ کی جائے تو پھر بھی کیا تردد ہے؟

اور یہ کہنا کہ: ”صرف ایک صحابی بلکہ ایک عالم حنفی کے قول سے استدلال کیا ہے“ محض تعصب یا جہالت ہے، دیکھئے ابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: لَا جُمُعَةَ وَلَا تَشْرِيقَ وَلَا صَلَوةَ فَطَرِ (جمعہ، ذکیرات) تشریق، عید الفطر کی نماز، اور وَلَا أَضْحٰی إِلَّا رَفِیْ مَصْرَ جَامِعٍ، اُمْدِیْنِۃِ عِظِیْمَۃِ (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲) یا بڑے شہر میں

۱۔ ایک صحابی سے مراد حضرت خذیفہ رضی ہیں، جن کا ارشاد مُصَنَّفُ ابْنِ ابِی شَیْبَةَ میں ہے کہ لَیْسَ عَلٰی اَہْلِ الْقُرٰی جُمُعَةٌ، اِنَّمَا الْجُمُعَةُ عَلٰی اَہْلِ الْاَمْصَارِ، مِثْلَ الْمَدَیْنِ (اعلاء السنن ص ۳۳) اور ”ایک عالم حنفی“ سے مراد نابا حضرت ابراہیم غفرلہ ہیں، جو حضرت خذیفہ کے ارشاد کے راوی ہیں، حضرت ابراہیم غفرلہ امام ابو حنیفہ کے استاذ الاستاذ ہیں، امام اعظم کے استاذ تھاؤ بن ابی سلیمان ہیں، اور ان کے استاد حضرت ابراہیم غفرلہ ہیں، پس امام صاحب کے استاذ الاستاذ کو نہ ایک عالم حنفی، کہنا معلوم نہیں کس اعتبار سے ہے؟ ۲۔ مصر، شہر، جامع، اکٹھا کرنے والا، مصر جامع: وہ شہر جہاں مضافات کے لوگ اپنی ضروریات کے لئے جمع ہوتے ہیں، یا جہاں طرح طرح کے لوگ رہتے ہیں ۱۲

اور علامہ علی شریعہ میں اس کی نسبت لکھتے ہیں:

وَصَحَّحَ ابْنُ حَزْمٍ فِي الْمَحَلِّ،
وَرَوَى مَرْفُوعًا، وَهُوَ ضَعِيفٌ،
وَلَكِنِ الْمَوْقُوفُ فِي مِثْلِ هَذَا كَالْمَرْفُوعِ،
لِأَنَّهُ مِنْ شُرُوطِ الْعِبَادَةِ، وَهِيَ مِنْ
أَحْكَامِ الْوَضْعِ، وَلَا مَذْخَلَ
لِلرَّأْيِ فِيهَا، انْتَهَى
(کبیری ص ۵۴)

(ابن حزم نے محلی میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، یہ روایت مرفوعاً بھی مروی ہے، مگر وہ ضعیف ہے، لیکن ایسے مسئلہ میں موقوف بھی حکماً مرفوع ہوتا ہے، کیونکہ یہ عبادت کی شرطوں کا مسئلہ ہے، اور شرط عبادت کا تعلق احکام وضعیہ سے ہے جس میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہوتا پس یہ موقوف حدیث بھی مرفوع کے حکم میں ہوگی)

اور یہ بھی بیان کیا ہے:

وَهُوَ مَذْهَبُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَحُذَيْفَةَ وَ
عَطَاءٍ وَالْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ وَالْغَنَیْمِيِّ وَجَاهِدٍ
وَأَبِي سِيرِينَ وَالثَّوْرِيِّ وَالْحَنَفِيَّينَ .

(یہی مذہب حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت حذیفہ، عطاء، حسن بن ابی الحسن، غنیمی، مجاہد، ابن سیرین، ثوری اور حنفیوں کا ہے)

اور کسی حدیث سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ آپ نے قرئی (گادوں) میں صلوٰۃ جمعہ کی اجازت فرمائی ہو۔

عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ سُلْطَانُ كِي نَسَبَتْ حَدِيثَ مَرْفُوعٍ وَأَنَارَ وَقَالَ سَلَفُ وَارِدٍ هُوَ هُنَّ:

قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: فَمَنْ
تَرَكَهَا وَلَهُ إِمَامٌ عَادِلٌ أَوْ جَائِزٌ
فَلَا جَمَعَ اللَّهُ شِمْلَهُ وَلَا بَارَكَ
لَهُ فِي أَمْرِهِ، إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ، هَذَا
ابْنُ مَاجَةَ، وَغَيْرُهُ .

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کسی عادل یا ظالم خلیفہ کے ہوتے ہوئے بھی جمعہ کو کھڑے نہ ہو تو خدا کرے کہ اس کی پر اگندگی کو جمعیت نصیب ہو، اور نہ اس کے کاروبار میں برکت ہو، ابن ماجہ وغیرہ نے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔)

وَقَالَ الْحَسَنُ بْنُ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيُّ:
أَرَبَعَ إِلَى السُّلْطَانِ، فَذَكَرَ مِنْهَا الْجَمْعَةَ،

اور حسن بن ابی الحسن بصری نے فرمایا کہ چار چیزیں سلطان سے متعلق ہیں، ان میں سے ایک جمعہ ہے، اور حبیب

۱۔ احکام شرعیہ سے تعلق رکھنے والے احکام کو، احکام وضعیہ کہتے ہیں، مثلاً حلال و حرام ہونا تو حکم شرعی ہے، اور کسی چیز کا طہارت و حرمت کے لئے سبب یا شرط ہونا حکم وضعی ہے ۱۲

بن ابی ثابت نے فرمایا کہ جمعہ امیر کے بغیر نہیں ہوتا
یہی امام اوزاعیؒ کا بھی قول ہے، ابن منذر نے کہا
کہ یہی سنت ہمیشہ سے جاری ہے کہ جو شخص جمعہ
قائم کرے وہ بادشاہ ہو یا اس کا نائب جس کو
جمعہ قائم کرنے کا حکم اس نے دیا ہے، اور جب یہ
نہ ہو تو ظہر کی نماز پڑھو

وقال حبیب بن ابی ثابت: لا تكون
الجمعة إلا بامير، وهو قول الأوزاعي أيضاً.
وقال ابن المنذر: مَضَتْ السُّنَّةُ لِمَنْ الَّذِي
يُقِيمُ الْجُمُعَةَ السُّلْطَانُ أَوْ مَنْ بَهَا أَمْرًا،
فَإِذَا لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ فَفَضَلُوا الظَّهْرَ، كَذَا فِي
شرح المنية (كبيري صفحہ ۵۹)

اس سے آگے چل کر فرماتے ہیں:

(سلف صالحین یعنی صحابہ اور ان کے بعد کے حضرات
کا یہی مسلک رہا ہے حتیٰ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے محاصرہ کے زمانہ میں
بھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی اجازت اور حکم سے ہی جمعہ
پڑھا یا تھا۔)

وعلى هذا كان السلف من الصحابة
ومن بعدهم، حتى ان علياً رضي الله
عنه انما جمع ايام محاصرة عثمان
رضي الله عنه بامره.

اس کے سوا اور بھی بعض احادیث و آثار شریفین کے اشبات پر دال ہیں،
مگر اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں، مجتہد صاحب کی دیانت داری اور راست بازی کے اظہار
کے لئے یہ بھی تھوڑی نہیں۔

جنگل میں جمعہ درست کیوں نہیں؟ | اب ہم مجتہد صاحب سے پوچھتے ہیں کہ جنگل و صحرا
میں جو جمعہ جہور کے نزدیک درست نہیں، آپ

کا اس میں کیا مذہب ہے؟ اگر تابع رائے جہور ہو، تو نص قرآنی میں اس تخصیص کی کیا وجہ؟ اور
اگر درست ہے، تو مخالفت جہور کا کیا جواب؟ بَيِّنُوا تَوَجُّرُوا

دروغ بے فروغ! | اور عبارت سابقہ میں آپ کا یہ فرمانا کہ ”آیت جمعہ صریح ہے اس میں
کہ جمعہ کے واسطے بادشاہ اور شہر و بازار ہونے کی کچھ شرط نہیں“ اس

سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر یہ مطلب ہے کہ آیت مذکورہ اس اشتراط و عدم اشتراط سے ساکت
ہے تو ہمارے مطلب کے مخالف نہیں، کما مقرر، اور اگر یہ مطلب ہے کہ آیت مذکورہ ان

تہذیبی عدم پر مبنی معنی وال ہے کہ یہ امور جمعہ کے لئے شرط نہیں، چنانچہ آپ کے ظاہر الفاظ سے یہ مفہوم ہوتا ہے، تو یہ محض آپ کا دروغ بے فروغ ہے۔ کما ہوا ملاحظہ۔

کل شرائط جمعہ آیت ہی سے مستفاد ہیں اور اس آیت کے متعلق حضرت مولانا مولوی محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تحریر ہے،

جس میں اس امر کو خوب ثابت کر دیا ہے کہ جمعہ کی کل شرائط آیت مذکورہ ہی سے مستفاد ہوتی ہیں، اور سب شرائط کی طرف اسی آیت میں اشارہ ہے، سوا ب تو قصہ بہت سہل ہو گیا، اور طاعین کو زبان درازی کا موقع کچھ بھی نہ رہا، مگر بوجہ عدم ضرورت و خوف طول ترک کرتا ہوں۔

صاف صاف بتائیے! اب ہمارے مجتہد بے بدل اس جملہ معترضہ کے بعد پھر مدعاے اصلی کی طرف گریز کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

”قولہ: اور ہم حتمیہ نہیں کہتے ہیں کہ متعین سکنات امام کا ضرور ہے، جیسے اور اقوال مختلفہ

نسبت قرار دیتے فاتحہ کے آئے ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ وقت سکنات امام کے پڑھی جائے،

ہمارا ثبوت مطلب اس پر (موقوف) نہیں کہ ثبوت سکنات واسطے قرار دیتے فاتحہ کے

حدیث صحیح سے کیا جائے، ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی حال میں قرار دیتے تحریر نہ ہو، الی الخ الکلام“

اقول بحولہ! جناب مجتہد صاحب! ذرا سنبھل کر گفتگو کیجئے، اور اٹ پھیر کی باتیں

نہ کیجئے، اور صاف صاف یہ فرمائیے کہ آپ سکنات کے قائل ہو یا نہیں؟ اگر سکنات کی قید

لگاتے ہو تو کس دلیل سے؟ اور اگر سکتے وغیرہ ہر حالت میں قرار دیتے خلف الامام کی اجازت دیتے

ہو، اور نماز ستری و جہری کی بھی کچھ تخصیص نہیں فرماتے، چنانچہ الفاظ جناب کا یہی مطلب معلوم

ہوتا ہے، تو پھر نص قرآنی و حدیث مابلیٰ اُنازع و غیرہ نصوص کی مخالفت کے سوا، اس اعتراض

کا کیا جواب کہ یہ خلاف مجتہدین و محدثین ہے، مجتہدین کے خلاف ہونا تو ظاہر ہے، ائمہ اربعہ

میں سے _____ کہ جن کے مذاہب میں بقول رئیس المجتہدین حق منحصر ہے _____

ایک کا مذہب بھی آپ کے موافق نہیں، اور محدثین کا مذہب اس بارے میں ترمذی شریف

میں ملاحظہ فرمایا لیجئے، وہ لکھتے ہیں کہ محدثین کے نزدیک حالت قرار دیتے امام میں مقتدی کو پڑھا

لے حضرت نانوتوی قدس سرہ کے شرائط جمعہ کے سلسلہ میں دو مکتوب ہیں، ایک فارسی میں، اور ایک اردو میں

یہ دونوں مکتوب فیوض قاسمیہ میں شامل ہیں، اور علامہ ”احکام جمعہ“ کے نام سے بھی طبع ہوئے ہیں ۱۲

نہ چاہئے، اب خوبی فہم و ذکاوت کی وجہ سے آیت قرآنی و احادیث نبویؐ میں تواجد و بندہ آپؐ
کیا ہی تھا، اقوال مجتہدین و محدثین سے بھی خدا کے فضل سے نجات مل گئی، کیا کہنے!! ع
ایں کار از نو آید و مرداں چہیں کنند

معلوم ہے وعدہ کی حقیقت! آخر میں آپ کا یہ ارشاد کہ ”اثبات قرابت فاتحہ
کے لئے ہمارے پاس دلائل بہت ہیں، لیکن ان شرائط

پھر دیکھا جائے گا“ ایسا ہے کہ جس کو دیکھ کر بے اختیار یہ زبان پر آتا ہے ۵
ہم کو معلوم ہے وعدہ کی حقیقت لیکن دل کے خوش کرنے کو بے شک خیال اچھا ہے
وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ فقط .



تقلید شخصی کا وجوب ⑤

تقلید کے معنی اور دو غلط فہمیوں کا ازالہ ————— اولہ کا جواب اور اس کی تشریح ————— مصباح الادلہ اسم بامسمیٰ ہے ————— تقلیدائہ اور آیات قرآنی ————— قرآن سے تقلیدائہ کا ثبوت ————— فرقہ اہل حدیث کی حقیقت ————— بنائے تقلید ————— تقلید شخصی کا حکم ————— غیر مقلدین کا انوکھا انداز بحث ————— تقلید شخصی پر اعتراض کا جواب ————— ضرورت دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا ————— امور دینی میں احتیاط مستحسن ہے ————— مستحسن پر غیر مستحسن کی ترجیح ————— مؤید مدعا حوالجات ————— مولانا سید ندیر حسین صاحب محدث دہلوی رح کے مقدمات سہ کا جائزہ ————— مقدمات مخدوش، مدعی مشکوک ————— سلف میں جب تقلید نہیں تھی تو اب کیوں ضروری ہے؟ ————— تقلید شخصی سے متعلق مزید حوالجات ————— تقلید شخصی پر ایک عقلی اعتراض کے جوابات

۵

تقلید شخصی کا وجوب

تقلید باب تفعیل کا مصدر ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: ہار پہنانا۔
 مَادَّةُ قِلَادَةٍ ہے، قِلَادَہ جب انسان کے گلے میں ہوتا ہے تو مَالَا اور ہار کہلاتا
 ہے، اور جانور کے گلے میں ہوتا ہے تو پٹہ کہلاتا ہے۔ اور اصطلاح میں
 تقلید کے معنی ہیں: کسی مجتہد کو اپنی عقیدت مندی کا ہار پہنانا، یعنی اس کا
 معتقد ہونا، اس کو اپنا بڑا بنانا، اور اس کی پیروی کرنا۔ اور تقلید
 شخصی کے معنی ہیں: ائمہ مجتہدین میں سے کسی معین امام کی پیروی کرنا اور
 دین کی نیئیں و تشریح میں اس پر مکمل اعتماد کرنا

ایک غلط فہمی | عام طور پر تقلید کے معنی سمجھے جاتے ہیں اپنی گردن میں
 پٹہ ڈالنا، یعنی اپنی تکمیل دوسرے کے ہاتھ میں دیدینا،
 اور جہاں بھی وہ لے جائے اندھا بن کر پیچھے پیچھے چلتے رہنا، مگر جو لوگ
 عربی زبان کا علم رکھتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ تقلید کے معنی غلط ہیں، کیونکہ تقلید
 میں قِلَادَہ اپنی گردن میں نہیں ڈالا جاتا، بلکہ دوسرے کی گردن میں ڈالا
 جاتا ہے، اور وہ بھی اپنی خوشی اور اختیار سے، کہا جاتا ہے، قَلَّدَهُ الْعَمَلُ: اس کو
 کام سونپا، قَلَّدَهُ الْغَاضِي: جج بنایا۔ اگر تقلید کے معنی اپنی
 گردن میں پٹہ ڈالنا لئے جائیں گے تو لغت کے خلاف ہونے کے علاوہ
 مُقَلَّد (ہار پہنانے والا) اور مُقَلَّد (ہار پہننے والا) دونوں ایک ہو جائیں
 گے، وھو کما تری!

تقلید کے معنی میں پائی جانے والی یہ غلط فہمی اگر دور کر لی جائے تو تقلید کے سلسلہ میں پیدا ہونے والے بہت سے اشکالات خود بخود ختم ہو جائیں گے۔

ایک اور غلط فہمی اسی طرح احکام شرعیہ اور مسائل دینیہ کے سلسلہ میں ایک اور غلط فہمی یہ بھی پائی جاتی ہے کہ لوگ ہر حکم کے لئے قرآن و حدیث سے صریح دلیل طلب کرتے ہیں، حالانکہ یہ بات ممکن ہی نہیں، کیونکہ بہت سے احکام نصوص کے اشاروں سے دلالت سے اور اقتدار سے ثابت ہوتے ہیں، اور بہت سے مسائل اجماع امت اور قیاس سے ثابت ہوتے ہیں، پس یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ہر مسئلہ میں نص صریح پیش کی جائے؟

غیر مقتدہ علامہ محمد حسین صاحب لاہوری نے اسی غلط فہمی کی بنا پر، یادیدہ دلیری سے پانچواں سوال یہ کیا تھا کہ
 ”خامساً: آں حضرت (علیہ السلام) یا باری تعالیٰ کا کسی شخص پر، کسی امام کی، انہ اربعہ سے، تقلید کو واجب کرنا“

جواب میں حضرت قدس سرہ نے ادلہ کاملہ میں اُن سے ایسے دُوسلوں کے بارے میں جو تمام مسلمانوں میں متفق علیہ اور اعلیٰ بدیہیات میں سے ہیں، نص صریح طلب کی تھی، ایک قرآن شریف کا واجب الاتباع ہونا، دوسرا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا، مگر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ آپ پہلا مسئلہ قرآن کریم سے ثابت نہ کریں، ورنہ دُور لازم آئے گا اور حدیث سے بھی ثابت نہ کریں، کیونکہ حدیثوں کا واجب الاتباع ہونا قرآن کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے، اسی طرح دوسرا مسئلہ بھی حدیثوں سے ثابت نہ کریں ورنہ دور لازم آئے گا اور قرآن سے بھی ثابت نہ کریں، کیونکہ قرآن کا واجب الاتباع ہونا خبر رسول کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے، بلکہ

لہ دور نام ہے توقف الشی علی نفسہ کا یعنی ایک چیز کا وجود یا ثبوت اُسی پر موقوف ہو ۱۲

کتاب کا جواب لکھنا اور اس کے معائب کے اظہار میں اپنا وقت صرف کرنا لغو و فضول ہے،
مگر بعض وجوہ سے ہم کو اس امر لایعنی کی طرف متوجہ ہونا پڑا۔

انصاف تو کیجئے کہ مصنف مصباح نے کیسے عمدہ جواب لاجواب کے جواب میں کسی
مُزَحَّفَات، واهیات باتیں کی ہیں! اور جیسے دفعات مذکورہ کا جواب از قبیل ”سوال از
آسمان و جواب از ریسمان“، دیا تھا، ویسا ہی بے سوچے سمجھے بلکہ اس سے بھی زیادہ یہاں بھی اپنی
خوش فہمی کا اظہار کیا ہے، اور جس طرح پہلی دفعات میں ہم نے ان کی غلط فہمی کا ثبوت کامل کیا
ہے، اسی طرح یہاں بھی ہم کو علی التفصیل ان کی کج فہمی کا اظہار ضرور ہوا، تاکہ سب کی آنکھوں
میں ان کے اجتہاد بے فروغ کا فروغ اظہار من الشمس ہو جائے، اور سب جان جائیں کہ ہمارا
دلیل وجوب اتباع کتاب و سنت کو طلب کرنا خلاف دَآبِ منظرہ ہے، یا اس طلب کو خلاف
دَآبِ منظرہ کہنا ہمارے مجتہد صاحب کی کج فہمی و جہالت ہے؟

دولہ کے جواب کا خلاصہ | سینے اسائل مولوی محمد حسین نے ہم سے وجوب تقلید کا ثبوت
بواسطہ نص صریح قطعی الدلالة طلب کیا تھا، اور ماحصل جواب

اولہ کاملہ — جس کو مجتہد صاحب باوجود دعویٰ فہم و اجتہاد نہیں سمجھے — یہ ہے کہ
آپ کا مدعا — یعنی ثبوت وجوب تقلید — کو نص صریح پر موقوف سمجھنا ہی سرے
سے غلط، اور دعویٰ بے دلیل ہے، کیونکہ اگر دلیل مُثَبِّتِ وجوب، منحصر فی النص ہووے، تو
پھر وجوب اتباع قرآنی، اور وجوب اتباع نبوی کے ثبوت کی کوئی شکل نہیں ہو سکتی، اگر ان
دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے لئے مُثَبِّتِ وجوب کہو گے، تو پھر اس دوسرے کا وجوب کس
چیز سے ثابت کرو گے؟ بجز اس کے کہ یا تو دُور کو تسلیم کرنا پڑے گا، یعنی قرآن کو وجوب اتباع
نبوی کا، اور ارشاد نبوی کو وجوب اتباع قرآنی کا مُثَبِّتِ کہنا پڑے گا، وھو مُحْجَاجٌ، یا دلیل مُثَبِّتِ
وجوب کے منحصر فی النص ہونے سے دست بردار ہونا پڑے گا، وھو المَدْعٰی، کیونکہ علاوہ نص

۱۔ مُزَحَّفَات کی جمع: واهیات باتیں ۱۲ ۱۔ ریسمان: رستی، ڈوری، دھاگا۔ ترجمہ: سوال آسمان

کے بارے میں اور جواب رستی کے بارے میں، یعنی اوٹ پٹانگ جواب ۱۲ ۱۔ فروغ: رونق، چمک ۱۳

۱۴ دَآبِ: طریقہ ۱۲

۱۵ وجوب ثابت کرنے والی دلیل نص میں یعنی قرآن و حدیث میں منحصر ہو۔

کے جس مؤثرین سے آپ سند وجوب اتباع نبوی و قرآنی لائیں گے، اسی مؤثرین سے ہم سند وجوب اتباع امام نکال کر دکھلا دیں گے۔

بالجملہ اعتراض سائل، دلیل مثبت وجوب کے مختصر فی النقص ہونے پر موقوف ہے، سوال سائل کو لازم ہے کہ اس مقدمہ موقوف علیہا کو ثابت کرے، اور وجوب اتباع قرآنی و نبوی کو جو سب کے نزدیک مسلم ہے، اور اس مقدمہ کے مسلم ہونے کی صورت میں گا و خورد ہوا جانا ہے، کوئی صورت بیان کرے، اس کے بعد ہم سے وجوب تقلید کے لئے نقص صریح طلب کرے انتہی خلاصہ السؤال والجواب۔

اولہ کے جواب کی تشریح اب اس پر ہمارے مجدد محمد احسن صاحب اعطائتم اللہ فہمًا! چشم بصیرت بند کر کے یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سائل باوجودیکہ اہل اسلام میں سے ہے، پھر ہم سے وجوب اتباع کتاب و سنت کی دلیل خلاف دائرہ ظاہر کیوں طلب کرتا ہے؟ حیف و حیف! ۱۰

گراں بیٹھ زمین، عقل منعدم گردد
بخود گمان نبرد ہیچ کس کہ نادانم
جناب مجدد صاحب! سائل تو بے شک اہل اسلام میں سے ہے، مگر اور کیا لکھوں؟ ہاں یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ اہل عقل میں سے نہیں ہیں، ورنہ ایسی بے ہودہ بات کبھی نہ فرماتے، دیکھئے! کتب اصول میں جو مناقضہ کی تعریف بیان کیا کرتے ہیں، بعینہ ہمارے اس استدلال پر صادق آتی ہے، چنانچہ نور الانوار میں ————— جس کے حوالے آپ جا بجا نقل فرماتے ہیں ————— مناقضہ کی تعریف یہ لکھی ہے:

وہی تَخَلَّفُ الْحُكْمُ عَنِ الْوَصْفِ الَّذِي
ادَّعَى كَوْنَهُ عَلَيْهِ (ص ۲۵۱)
(مناقضہ: حکم کا اس علت سے پیچھے رہ جانا ہے جس کے علت ہونے کا استدلال دعویٰ کیا ہے)

لے مؤثرین: جگہ ۱۲، ص ۱۲، پیل، گائے، ترجمہ: گائے کا کھایا ہوا، مطلب: تباہ، برباد، ضائع ۱۲ ص ۱۲ سوال وجوب کا خلاصہ پورا ہوا ۱۲ اللہ تعالیٰ ان کو سمجھ بوجھ عطا فرمائیں! ۱۳ افسوس نثر یا رافسوس ۱۲ ص ۱۲ اگر روئے زمین سے عقل نادر ہو جائے: تو میں کوئی شخص اپنے بارے میں یہ گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے ۱۴ ص ۱۴ مناقضہ یہ ثابت کرنے کا نام ہے کہ کسی نے جس چیز کو علت قرار دیا ہے، وہ چیز کسی جگہ موجود ہے، مگر حکم یعنی معلول موجود نہیں ہے، پس مسئلہ نے جس چیز کو علت قرار دیا ہے وہ علت نہیں ہے، مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ وضو بھی تیمم کی طرح طہارت ہے، اس لئے وضو میں بھی تیمم کی طرح نیت ضروری ہے، اس پر عرض ہے اعتراض کر سکتا ہے کہ ناپاک کپڑے کا وضو ناپاک بدن کا وضو بھی طہارت ہے، مگر نیت ضروری نہیں ہے یعنی مسئلہ کی بیان کردہ علت طہارت تو موجود ہے، مگر حکم یعنی نیت ضروری نہیں ہے ۱۴

تو چونکہ مجتہد العصر محمد حسین صاحب نے ہم سے دربارہ ثبوت وجوب تقلید نفس صریح قطعی الدلالت طلب فرمائی تھی، اور درپردہ ان کے کلام سے یہ نکلتا تھا کہ علت ثبوت وجوب جملہ احکام منہصر فی النص الصریح ہے، اس لئے ہم نے اس کے جواب میں بطور مناقضہ یہ بیان کیا تھا کہ آپ کے سوال سے جس وصف کا علت ثبوت وجوب احکام ہونا مفہوم ہوتا ہے، وہ درحقیقت وجوب احکام کے لئے علت ہی نہیں، ورنہ ثبوت وجوب اتباع قرآنی و اتباع محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی پھر کوئی صورت نہیں، کیونکہ ان دونوں میں سے اگر ایک کو دوسرے کے ثبوت وجوب کے لئے علت کہا جائے گا، تو اس دوسرے کے ثبوت کی پھر کیا صورت ہوگی؟ ورنہ دوسری وجہ کو سرکھنا پڑے گا، حالانکہ کلام اللہ اور ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ ہر ادنیٰ واعلیٰ جانتا ہے، تو اب خواہ مخواہ مجتہد محمد حسین صاحب کو مقدمہ مذکورہ — یعنی دلیل مثبت احکام کے منہصر فی النفس ہونے — سے انکار کرنا پڑے گا، کیونکہ اگرچہ فہم سے بے بہرہ ہیں، مگر آخر اسلام سے تو علاقہ ہے! تو اب مجتہد صاحب جہاں سے وجوب اتباع نبوی و اتباع قرآنی کی سند لائیں گے، وہیں سے ہم وجوب اتباع امام کی سند نکال کر دکھلائیں گے۔

اب خدا کے لئے اہل فہم داد دیں کہ دلیل مذکور کس قدر درست و بلا غبار ہے! اور مناقضہ مشطور کس قدر موافق علم اصول و مطابق علم مناظرہ و قابل تسلیم بلا انکار ہے! مگر غضب ہے! کہ مولوی محمد احسن صاحب اب بھی اس مناقضہ کو خلاف و آپ مناظرہ فرماتے ہیں! — اور علم اصول اور فن مناظرہ ہی پر کیا موقوف ہے؟ یہ تو امر ایسا ظاہر و باہر ہے کہ عوام الناس بھی بکثرت اپنے روزمرہ میں استعمال کرتے ہیں۔ اور زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ رئیس المجتہدین مولوی محمد حسین صاحب نے بھی اس مطلب صریح کو نہیں سمجھا، اور اپنے رسالہ ”اشاعت الشیخۃ“ میں بعینہ یہی اعتراض مذکور پیش کیا ہے۔

ہم حیران ہیں کہ ایسے ذہین کہ جو عبارت اردو کے سمجھنے سے بھی عاجز ہوں کس لیاقت اور حوصلہ پر دعویٰ اجتہاد کرتے ہیں! شہرت اجتہاد کل اتنی بات پر ہے کہ ایک نے غلط صحیح

۱۵ وصف علت کا دوسرا نام ہے ۱۲ ۱۵ مسطور: مذکور، لکھا ہوا ۱۳ ۱۵ اعتراض مذکور یعنی

جو مصباح الادلہ میں کیا گیا ہے، اور جس کا جواب دیا جا رہا ہے ۱۲

جو سمجھ میں آیا لکھ دیا، دو چار کم نہیں نے بے سوچے سمجھے تقریظ لکھ دی، کسی نے بواسطہ اشتہار اس کی تعریف کر دی، کوئی زبانی ثنا و ستائش کرنے کو مستعد ہو گیا، بس اب وہ تحریر آپ کے نزدیک لا جواب و بے نظیر ہو گئی !

خوبی اجتہاد | خیر یا میرا تو ہو چکا، اس کے بعد جو مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں، وہ تو ثبوت خوبی اجتہاد و ثبوت عظیمہ جناب کے لئے اور بھی حجت قوی اور برہان محکم ہے:

قولہ: اور اگر خدا خواستہ بنصیب اعدا وسائل غیر اہل اسلام میں سے ہے، تو یہ سوال کچھ مضائقہ نہیں، ہم ان شاء اللہ تعالیٰ اس قدر دلائل مطلوبہ پیش کر سکتے ہیں کہ مخالف، مصداق قُهِتِ الْكَذِبُ كَفَرًا کا ہوا ہے سنیئے کہ وجوب اتباع نبی کریم ﷺ قرآن شریف ہے، اور قرآن شریف کا وجوب اتباع اس حجت سے مُثَبَّت ہے کہ یہ بات تواتر ثابت ہے کہ جب نبی کریم نے دعوے وجوب اتباع قرآنی کیا، تو اس دعوے کی تصدیق کے واسطے یوں اظہارِ حجت کیا کہ **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ**، **وَأَدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**، **وَإِيضًا: فَلْيَاْتُوا بِالْحَدِيثِ** **مِثْلِهِ**، وغیر ذلک، اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ **لَیْسَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِشَيْءٍ هَذَا الْفُرْقَانِ**، **لَا يَأْتُونَ بِشَيْءٍ**، **وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**، انہی اس کے بعد مجتہد صاحب نے تخمیناً ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، مگر فلا صدف قطع یہ ہے کہ کھنائے عرب باوجود دعوئے فصاحت و بلاغت سب کے سب رل مل کر ایک چھوٹی سی سورت بھی ایسی نہ لاسکے، اور اس آسان طریقہ کو چھوڑ کر، ناچار قتل و قتل پر آمادہ ہوئے جس کی وجہ سے ان کے جان و مال بکثرت تلف ہو گئے، تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نظیر قرآنی مُتَعَجِّز ہے،

لے پس تحریر کیا وہ کافر (اور کچھ جواب نہ بن آیا) بقروہ آیہ ۱۲۵ لے مُثَبَّت (بارگازم) ثابت کیا ہوا ۱۲۵ لے اور اگر تم کچھ خنجان میں ہو اس کتاب کی نسبت جو ہم نے نازل فرمائی ہے، اپنے خاص بند پر، تو اچھا پھر تم بنا لاؤ ایک محد و مدکر! جو اس کے ہم پل نہ ہو، اور بلا تو اپنے حامیوں کو، جو خدا کے علاوہ (تجویر کر رکھے) ہیں، اگر تم چہے ہو، سورہ بقرہ آیہ ۱۲ لے تو یہ لوگ اس طرح کا کوئی کلام (بنا کر) لے نہیں، سورہ طور آیہ ۱۲ لے اگر تمام انسان اور جنات اس بات کے نہ مع ہو جائیں کہ ایسا قرآن بنا لاویں تب بھی ایسا نہ لاسکیں گے، اگرچہ ایک دوسرے کے مددگار بھی بن جاویں (بنی اسرائیل علیہم السلام) لے مُتَعَجِّز: عاجز کرنے والا، طاقت بشری سے باہر ۱۲

_____ اس کے سوا حاشیہ بر مجتہد صاحب نے عبارت ” الفوز الکبیر “ و ترجمہ عبارت ” مجالس الاولہ “ ثبوتِ اعجازِ قرآنی، و ثبوتِ حقیقتِ رسالتِ ختمی مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نقل فرمائی ہے

سوال دیگر، جواب دیگر | **اقول:** صاحبِ اذرا غور کا مقام ہے کہ مجتہدِ آخر الزماں کیسی مجبوزانہ باتیں کرتے ہیں؟ عبارتِ مرقومہ بالا کے دیکھنے سے صاف ظاہر

ہے کہ مجتہد صاحب حسبِ عادت بے سمجھے جواب لکھنے کو تیار ہو گئے۔ ہ

بے سرو پا کیسے، سیدھی بات میں، کہنے لگے؟ ہم نہ کہتے تھے کہ حضرت مجتہد کہنے کو ہیں!!

کوئی مجتہد صاحب سے پوچھے کہ خلاصہ سوالِ ادلہ تو یہ ہے کہ کلام اللہ اور احکام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے؟ یہ کس نے پوچھا تھا کہ قرآن کا کلام الہی اور مخیر ہونا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی برحق ہونا کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے؟ جو مجتہد صاحب بڑے طمطراق سے اس کے ثبوت کے درپے ہوئے، اہی حضرت! ہمارا تو یہ مطلب ہے کہ قرآن کو قرآن و مخیر ہونا مانا جائے، اور جناب رسالت مآب کو نبی برحق تسلیم کیا جائے، اور باوجود تسلیمِ اُمُرین پھر وجوبِ اتباع کی کیا صورت ہے؟ مگر آپ مطلب کو چھوڑ کر امرِ مسلم کو بلا ضرورت ثابت کرنے لگے، سو ہمارے سوال سے اس کو کیا مطلب؟ ” سوال دیگر جواب دیگر “ اسی کا نام ہے۔

آدم بر سرِ مطلب | جناب مجتہد صاحب! آپ صاحبوں کے نزدیک اگر دلیلِ مثبتِ احکام، نصِ صریح ہی میں منحصر ہے، تو وجوبِ اتباعِ قرآنی و اتباعِ نبوی کے لئے _____ جن کا وجوبِ اتباع ہر کسی کے نزدیک مسلم ہے _____ نصِ صریح پیش کیجئے ورنہ اس قاعدہِ مختصرہ سے دست بردار ہو جائیے، اور آپ نے جس قدر آیات و روایات کتبِ اپنی کم فہمی سے نقل فرمائی ہیں وہ اُس کے رد و ردِ پیش کیجئے جو قرآن کے کلامِ الہی ہونے کا، اور حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا ثبوت آپ سے طلب کرے۔

مقامِ حیرت ہے کہ مجتہد صاحب باوجود دعوئے علم و اجتہاد یوں فرماتے ہیں کہ:

” قرآن شریف کا وجوبِ اتباع اس حجت سے مثبت ہے کہ یہ بات بتواتر ثابت ہے کہ جب نبی کریم نے دعوئے وجوبِ اتباعِ قرآن کیا تو اس دعوئے کی تصدیق کے واسطیوں انہلہ

حجت کیا، فَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا الْآيَةَ

لے مختصرہ: خود ساختہ، گڑھا ہوا ۱۲

جس کو عقل سے کچھ بھی علاحدہ ہوگا، اور اس ارشاد و جواب کو منکر قرأت جاننا ذخیال کرے گا۔
 — یہ اس سب پر روشن ہے کہ آیت مذکورہ اور امثالہا سے تصور و ثبوت حقایق قرآنی
 ہے، اور منکرین حقایق قرآن، آیات مثلاً ایسا کے مخالف ہیں، کیونکہ گفتار کہ دوسرے
 سے قرآن کے کلام اللہ ہونے کے یہی منکر تھے، یہ تو کوئی بھی نہ کہتا تھا کہ قرآن اگرچہ کلام الہی ہے
 مگر واجب الاتباع نہیں، کیونکہ احکام مذکورہ کلام الہی کا واجب الاتباع ہونا ہر کسی کے
 نزدیک الہی اسلام سے لے کر کفار تک دینی بدیہیت سے ہے۔

ہاں یہی خوش فہموں کے نزدیک دلیل مثبت احکام، بغیر مریخ ہی میں منحصر ہے، انہی کے
 مشرب کے موافق خود انہوں کا واجب الاتباع ہونا ثبوت کو نہیں پہنچتا، بلکہ اعتراض مذکور —
 جس کے جواب میں مجتہد العصر کوڑے جوڑیں تھے وہی — و ساطعہ الاموال سے بکچھ
 فہم و احسان بجز اس بات کے کہ دلیل احکام کے منصر فی انفس ہونے سے انکار کیا جاتا ہے اور کوئی
 چارہ نہیں، یا جو اس کے مجتہد صاحب کا وجوب اتباع قرآنی ان آیات سے نکالنا اپنی جہالت
 کا ظاہر کر لے۔

علاوہ ازیں اگر آیات مثلاً ایسا اور بارہ وجوب اتباع، بغیر مریخ ہوں ہی تو پھر انہی
 خصوص کو بلا ثبوت وجوب اتباع قرآنی، دلیل قرار دینا ثبوت ثنی بنفس کا اقرار کرنا، اور جواب
 وحدت و شہادت کا قائل ہونا ہے، اور وہی اعتراض سابق پرستور جو دے دے اس نے
 کہ ہم نے اگرچہ آپ کی خاطر سے یہ تسلیم کر لیا کہ آیات مذکورہ جناب جو واقعہ میں شہیت
 مجاہد قرآنی ہیں، آپ کے قول کے بموجب وہ آیات شہیت وجوب اتباع قرآنی ہی ہیں، مگر
 خود ان آیات کے واجب الاتباع ہونے کی کیا دلیل؟ اب چاہئے کہ وہ کو تسلیم کیجئے یا کسی
 طرح تسلسل کی راہ نکالئے۔

جواب اول کہ لا جواب ہے | اب مجتہد صاحب اور ان کے احوال و داخلہ غائب ہوا ہے
 عیدار ہو کر ملاحظہ فرمائیں، کہ جواب مرقوم ارشاد کا کیا جواب
 ہے؟ اور اس کے مقابلہ میں مجتہد العصر کی یاد وہ گئی کس قدر نا صواب! الہی فہم سے تو اس پر

لے اٹھا، اس کے اندر اس کا شائبہ: جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، تسلسل نام سے وقف افغانی علی فریو
 لی فریو نامی ایک کچھ پر کلامت اور سری جو خود ان علاوہ سری جو فریو نامی کچھ علی فریو نامی کچھ علی فریو نامی کچھ

کامل ہے کہ مولوی محمد احسن صاحب کی اکثر تعاریر دیکھ کر ادتہ کاملہ کی خوبی کے اور زیادہ معتقد ہو جائیں گے، اور اگر کسی صاحب کو کچھ تردد ہو تو اسی دفعہ کو بطور نمونہ ملاحظہ فرمادیں کہ کسی تعاریر لاطائل سے اور اراق سیاہ کئے ہیں، اور باوجود وضوح، عبارت اردو کا بھی مطلب نہیں سمجھے اور استدلال تو ایسا نوٹ علیٰ نور بیان فرمایا ہے کہ کیا کہنے؟ !!

مصباح الاولہ اسم بائسمیٰ ہم کو تو اول اس کتاب کا نام مصباح الاولہ دیکھ کر بہت تعجب ہوا تھا، کہ مجتہد صاحب نے باوجود دیکھ اپنے نزدیک

اطلال ادتہ کیا ہے، پھر اس کا نام مصباح الاولہ رکھنا مصداق، نیک مشہور بد بکشت نیند نام رنگی کا نور، نہیں تو کیا ہے؟ مگر یوں سمجھتے تھے کہ کسی کتاب کا اس کے مناسب نام رکھنا بدون فہم و عقل دشوار ہے، تو جیسے مجتہد صاحب نے اپنے رسالہ میں مضامین دور از عقل بیان کئے ہیں، ایسے ہی نام بھی بے سوچے سمجھے جو زبان پر آیا رکھ دیا ہوگا، ہاں اب بعض بعض تعاریر دیکھنے سے سمجھ میں آیا کہ یہ کتاب بے شک اسم بائسمیٰ ہے، کیونکہ اکثر امور مذکورہ ادتہ کی راستی و حقانیت، رسالہ مذکورہ کی وجہ سے اہل فہم کو اور زیادہ واضح اور روشن ہو گئی، اسی لئے اس کا نام مصباح الاولہ رکھنا بہت مناسب ہے۔

شیوہ جاہلان پڑ اس بد فہمی کے نشہ میں ہمارے علامہ زمن مولوی محمد احسن صاحب جس کو چاہتے ہیں دائرۃ اسلام سے خارج کرنے کو مستعد ہو جاتے ہیں جس پر چاہتے ہیں آیات نازلہ فی شان الکفار کو بزعم خود مطابق کر کے فوارہ لعنت کی طرح برسنے لگتے ہیں مجتہد صاحب! صبح عرض کرتا ہوں، ہم تو اس قسم کے کلمات کو شیوہ جاہلان بد زبان سمجھتے ہیں، سو ہم تو نہیں مگر ہاں اگر کوئی آپ ہی جیسا مہذب و ظریف بمقتضائے "کلوعخ اندازا پاداش سنگ است"، آپ کو مصداق **وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ** بتلانے لگے، اور اس دعوے کے ثبوت کے لئے آپ کی وہ عبارات پیش کرنے لگے جن سے بدادہ یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صاف صاف مطلب اردو سمجھنے سے بھی عاجز ہیں، چنانچہ اس دفعہ میں بھی یہی قصہ ہے تو

لہ لوگ اٹا جشی (کالے) کا نام کا فور رکھتے ہیں۔۔۔۔۔ پیش اس چرنکی نسبت بولتے ہیں جس میں وہ مصنف نہ پائی جائے جس سے وہ منسوب ہے ۱۲ لہ وہ آیتیں جو کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں ۱۳ لہ وہ جہلا مانے والے کی سزا پتھر ہے یعنی اینٹ کا جواب پتھر ۱۴ لہ اللہ تعالیٰ نا انصافی کرنے والوں کو راہ راست نہیں دکھاتے ۱۵

فرمائیے تو سہی اس کا جواب کیا عنایت کرو گے؟

پھر طرہ سب پر یہ ہے کہ مجتہد صاحب بے بدل جناب مولوی عبید اللہ صاحب
لعنت بر ظریف! تقریظ رسالہ مذکور میں، اور مولوی محمد حسین صاحب اپنے اشتہار میں

اس قسم کے کلمات کو کلام ظرافت آمیز بیان فرماتے ہیں، بلکہ مولوی محمد حسین صاحب نے تو یوں
لکھا ہے کہ ”طرز ظرافت مہذبانہ سیکھنا ہو تو اس رسالہ سے سیکھ لے“ نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ سُوِّ الْفَعْلِ.

صاحبو! اگر ظرافت مہذبانہ، یعنی اہل اسلام ہی کا نام ہے، تو جملہ حضرات روافض، مجتہد
صاحب سے بھی زیادہ ظریف و مہذب ہیں، اور تمام رند بازاری جن کو بُرا بھلا کہنے اور سننے کی
کچھ پروا نہ ہو، اعلیٰ درجے کے ظریف ہونے چاہئیں، مجتہد صاحب! اہل فہم سلیم تو آپ کی
اس ظرافت کے صلہ میں ان شار اللہ ہی مصرعہ نذر کریں گے

گر ظریف اینست لعنت بر ظریف!

آخر کو مجتہد تھے، ظرافت کے معنی بھی وہ ایجاد کئے کہ آج تلک کسی کو نہ سوچے ہوں گے
مُحِبًّا بِظَرَفَتِ مَهْذَبَانَةٍ اسی کا نام ہے!، یہ شعر آپ کی ہی شان میں معلوم ہوتا ہے

در سخن چوں بظرافت آمیخت از زبانش گہر بے حد ریخت

فہم مَن رَفِعَ! اور یہیں پر کیا موقوف ہے، بہت جگہ آپ نے اسی قسم کی ظرافت کا
استعمال کیا ہے، بلکہ مبلغ ظرافت جناب فقط امر مذکور ہی ہے، اور آپ کے راس رئیس
مجتہد محمد حسین صاحب کے یہاں بھی مومنین کی شان میں اس قسم کے کلمات لکھنے کا بہت
اتزام ہے، کسی کو شبہ نہ ہو تو ”اشاعت السنۃ“ کے ان پرچوں کو دیکھ لے جو مولوی محمد حسین نے
بنام نہاد جو آپ اولہ طبع کئے ہیں، کہ اولہ کی تو ایک بات کا بھی جواب نہیں، ہاں کلمات تفسیق
و تکفیر مقابلین کی شان میں اس قدر ہیں کہ تبرگ یوں کا شاگرد رشید تو کیا مقدمہ اور پیشوا کہئے
تو بجا ہے! اور ہم کو دیکھئے کہ باوجود ان سب باتوں کے ہم اب بھی ان کو بلفظ عالم و مجتہد
وغیرہ ہی یاد کرتے ہیں، کیونکہ ہم نے تو اس کا اتزام کر رکھا ہے کہ گو آپ صاحب کیسی ہی
بذر بانی سے پیش آئیں، مگر ہم ان شار اللہ کلمات مؤہم تکفیر و تفسیق ہرگز آپ کی شان میں

لے بد فہمی سے اللہ کی پناہ! ۱۲۔ اگر بذلہ نسخہ یہ شخص ہے تو لعنت خوش طبعی کی باتیں کرنے والے پر ۱۲۔ اٹھ بات

کرتے کرتے جب اس نے خوش طبعی شروع کر دی تو اس کی زبان سے بے حد موتی جھرنے لگے! ۱۳۔ سمجھ لیا جس نے سمجھ لیا! ۱۳۔

نہ کہیں گے، بلکہ اور اثاثا آپ کے اسلام کا ہی اظہار کریں گے، وَلَنِعْمَ مَا قِيلَ ۝

(۱) اگر خوشنودی مرا کا فرغے نیست چزارع کذب را بنود فروغے

(۲) مسلمات بیگویم در جوابش دہم شیرت بجائے ترش دوغے

(۳) اگر خود مؤمنی فیہا، وگرنہ دروغے را جزا باشد دروغے

ہاں جب آپ بے سوچے سمجھے اعتراضات پیش کرنے لگتے ہیں، تو آپ کے اظہارِ فہم و فہمی اجتہاد کے لئے ہم بھی آپ کے علم و اجتہاد کے باب میں حسب موقع کچھ عرض کر جاتے ہیں، یہ نہیں کہ آپ کی طرح جواب معقول تو ندارد، اور اثاثا کا فرو فاسق کہنے کو آمادہ ہو جائیں۔

قولہ: اور جب معجزہ ہونا قرآن شریف کا ثابت و متحقق ہوا، تو اتباع قرآن مجید و نبی الرحمتہ بھی واجب ہو گیا، کیونکہ قرآن شریف از اول تا آخر اتباع نبی کریم ص کی طرف دعوت کرتا ہے، اور اپنی پیروی کی طرف بلاتا ہے، اور تقلید کا جا بجا رد کرتا ہے، اگر آیات قرآنیہ رد تقلید میں لکھی جائیں تو ایک دفتر دیگر تیار ہو، انتہی۔

صاحب مصباح کی اُٹلی | اقول: جناب مجتہد صاحب! اس قدر بے سرو پا باتیں نہ کیجئے، بڑے عار کی بات ہے! کہ تمام ناظرین کلام جناب یہ

۱۔ اور کتنی بھی بات ہے جو کہی گئی ہے ۱۲ ۱۱) اگر آپ مجھے کافر کہیں گے تو کوئی غم نہیں ہے: جھوٹا کپڑا غ دینا نہیں جاتا (۲) میں اس کے جواب میں آپ کو مسلمان ہی کہوں گا: میں آپ کو کھٹی دی کی جگہ میںھا دودھ دوں گا

(۳) اگر آپ نمون ہیں تو بہت اچھا! ورنہ جھوٹ کی سزا تو جھوٹ ہی ہوتی ہے ۱۲

۱۱ اُٹلی: بے جوڑ باتوں کو جوڑنا — امیر خسرو رحمہ اللہ کی اُٹلیاں مشہور ہیں، مثلاً ایک کنویں پر چار پنہاریاں پانی بھر رہی تھیں، امیر خسرو کو جو اس راستہ سے گذر رہے تھے، چلتے چلتے پیاس لگی، کنویں پر جا کر ایک سے پانی مانگا، ان میں سے ایک انھیں پہچانتی تھی، اس نے اوروں سے کہا: دیکھو! یہ کھسرو ہے، ایک بولی: کیا تو وہی کھسرو ہے جس کے سب گیت گاتے ہیں، اور پہیلیاں، مکر نیاں اور اُٹلی سناتے ہیں؟ خسرو نے کہا: ہاں! بولی ہمیں اُٹلی سناؤ، خسرو نے چاروں لڑکیوں سے ایک ایک لفظ بولنے کو کہا، ایک نے کہا: کھیر، دوسری نے کہا: چرتر، تیسری نے کہا: ڈھول، چوتھی نے کہا: گٹا، خسرو نے کہا: پانی تو ملاؤ، پھر اُٹلی سناؤ گا، سب بولیں: جب تک اُٹلی نہیں سناؤ گے پانی نہیں پلائیں گے، امیر خسرو نے اُٹلی سنائی:

کھیر پکا بیجتن سے پد چرہ دیا جلا پد آیا کٹا کھا گیا تو بیٹھی دھول بجا لایا بی پلا ۱۲

کہیں گے کہ علامہ زرن مولوی محمد احسن صاحب ایسے شخص کے مقابلہ میں کہ جس کے طالب علم ہونے کے خود مختار ہیں، باوجود دعویٰ اجتہاد ایسے کلمات لایینی ارشاد فرماتے ہیں، کہ جن کے سننے سے حضرت امیر خسرو کی اُٹلی بھی بیچ معلوم ہوتی ہے۔

سنئے! کلام اللہ کا معجزہ ہونا مسلم، اور قرآن کا وجوب اتباع نبوی و وجوب اتباع قرآنی کی طرف بلانا بھی درست، مگر اول تو یہ فرمائیے کہ جو چیز معجزہ ہو، اس کے واجبہ الاتباع ہونے کے ثبوت کے لئے کون سی نص صریح قطعی الدلالتہ موجود ہے؟ دوسرے یہ کہ جن نصوص سے وجوب اتباع نبوی و وجوب اتباع قرآنی ثابت ہوتا ہے، خود ان نصوص کے واجب الاتباع ہونے کی کیا دلیل؟ حضور کے مشرب کے موافق تو جملہ اولہ مثبتہ احکام، منحصر فی النص ہونے چاہئیں، تو اس قاعدہ کے موافق نصوص مذکورہ کے واجب الاتباع ہونے کے لئے بھی کوئی نص صریح قطعی الدلالتہ ہونی چاہئے۔

حضرت مجتہد صاحب! یہ وہ استدلال نہیں کہ آپ کی ایسی بے سرو پا تقاضیر سے باطل ہو جائے، بدون اس کے کہ آپ اولہ مثبتہ احکام کے منحصر فی النص ہونے سے دست بردار ہوں اس کا جواب ممکن ہی نہیں، وهو المطلوب! ہاں بے سمجھے جو چاہئے جواب لکھنے لگئے، یوں تو بعض جہاں نے بعض آیات قرآنی کا بھی جواب لکھا ہے، مگر ظاہر ہے کہ اس قسم کے جوابوں سے تو اہل عقل کی نظریں اصل اور بھی قوی و مستحکم ہو جاتی ہے، اور نہجائے اس کے کہ اصل میں کسی قسم کا ضعف و خرابی آئے، خود جواب کا لایینی ہونا اور عجیب کی کم فہمی سب کے نزدیک ظاہر ہوتی ہے۔

تقلیدائمه اور آیات قرآنی

غیر مقلد حضرات رو تقلید میں چند آیات قرآنی پیش کیا کرتے ہیں، مثلاً:

(۱) اَتَّبِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ (۱) تم لوگ اس (دین) کا اتباع کرو جو تمہارے

۱۔ احکام ثابت کرنے والے تمام دلائل نص میں منحصر ہونے چاہئیں ۱۲۔ یعنی اولہ کاملہ کا استدلال ۱۴

۱۵۔ یہ آیتیں صاحب مصباح نے تقلیدائمه کی تردید میں لکھی ہیں ۱۶

وَلَا تَسْبُحُوْا مِنْ دُوْنِهِ اَوْ لِيَاۤءِ

(اعراف ای۳)

(۲) رَاتَّخَذُوا۟ اَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ
اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ .

(توبہ ای۱۷)

(۳) وَاِذْ اَقِيْلُ لَهُمْ اَتَّبِعُوْا مَا
اَنْزَلَ اللّٰهُ، قَالُوْا: بَلْ نَتَّبِعُ
مَا اَلْفَيْنَا عَلَيْهِ اَبَاۡنَا .

(بقدرہ ای۱۸)

(۴) فَاِنْ سَاۡزَعْنٰمْ فِيْ شَيْءٍ فَاِذْ يَدُوۡهُ
اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنُوْنَ
بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ .

(نساء ای۵۹)

(۵) مَا اَنَّا كَلِمَ الرَّسُوْلِ لَخَذُوۡهُ وَمَا
نَهَاكُمۡ عَنْهُ فَاتَّكُمُوۡا (حشر ای۱)

پاس تمہارے رب کی طرف سے آیا ہے، اور
خدا کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کا اتباع مت کرو
(۲) انہوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور
مشائخ کو رب بنالیا ہے (یعنی تحلیل و تحلیہ
میں ان کی اطاعت مثل اطاعت خدا کرتے ہیں)
(۳) اور جب کوئی ان لوگوں سے کہتا ہے کہ
اللہ تعالیٰ نے جو حکم بھیجا ہے اس پر چلو، تو کہتے
ہیں کہ (نہیں) بلکہ ہم تو اسی طریقہ پر چلیں گے
جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔

(۴) پھر اگر کسی امر میں تم یا ہم اختلاف کرنے
لگو، تو اس امر کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیا کرو، اگر تم اللہ
تعالیٰ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔

(۵) اور رسول اللہ تم کو جو کچھ دیں وہ لے لیا
کرو، اور جس چیز سے تم کو روکیں رک جایا کرو
آیات مذکورہ سے غیر مقلدین کے استدلال کا حضرت قدس سرہ جو اب

دیتے ہیں کہ:

یہ آیتیں تقلیدِ ائمہ سے متعلق نہیں

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ ”آیات قرآنی ردِ تقلید میں
بکثرت موجود ہیں،“ اور آپ نے چند آیتیں بزرگم خود
منفیدہ مباحثہ کر نقل بھی فرمائی ہیں، آپ کی کرم فرمائی کا نتیجہ ہیں، بروئے النصف ان آیات کو تقلید
متنازع فیہ سے کچھ علاقہ نہیں، جس قدر آیات آپ نے نقل فرمائی ہیں سب کا ماحصل یہ ہے کہ:
”خلاف حکم خداوندی و ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عمل کرنا ممنوع ہے، اور سوا سے

خدا اوروں کو اپنا ولی و حاکم بنانا حرام قطعی ہے۔

سویہ بات تو جملہ اہل اسلام، مقلدین و غیر مقلدین کے نزدیک مسلم ہے، اس کا منکر ہی کون ہے جو آپ بطور الزام ان آیات کو پیش کرنے لگے؟ ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے کہ اتباعِ حکمِ غیرِ خدا کے ممنوع و حرام و کفر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ علی سبیل الاستقلال ان کو حاکم سمجھا جائے، اور ان کے احکام کو احکامِ مستقلہ سمجھ کر واجبِ اتباع مانا جائے، سو اس طرح پر اور تو درکنار خود انبیائے کرام علیہم السلام کا اتباع بھی ممنوع ہے، کیونکہ حسب ارشادِ اِنَّا نَحْكُمُ بِاللّٰهِ انبیاء علیہم السلام کا اتباع بھی فقط اسی نظر سے ضروری ہے کہ اُن کا حکم بعینہ حکمِ خداوندی ہوتا ہے، یہ نہیں ہوتا کہ انبیائے کرام علیہم السلام کو حاکمِ مستقل ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ اُن کا حکم مستغادرِ غیر نہیں ہوتا، اور بفرضِ محال اگر انبیاء علیہم السلام خلافِ حکمِ خداوندی ہی نمودِ بانہ رشا کرنے لگیں تو جب بھی وہ واجبِ اطاعت ہوں گے۔

قرآن سے تقلیدِ ائمہ کا ثبوت

اب اس سے صاف ظاہر ہے کہ فی الحقیقت حکمِ تو حکمِ خداوندی ہے، اور منصبِ حکومت سوائے خداوند جل و علی ثانی فی الحقیقت کسی کو میسر نہیں، اور منصبِ حکومت انبیائے کرام علیہم السلام و امام و قاضی و ائمہ مجتہدین و دیگر اولو الامر عطاے خداوند متعال بعینہ اس طرح پر ہوگا، جیسے منصبِ حکم، محکام ماتحت کے حق میں عطاے محکام بالادست ہوتا ہے، اور جیسے اطاعتِ محکام ماتحت سراسر اطاعتِ محکام بالادست سمجھی جاتی ہے، اسی طرح پر انبیائے کرام علیہم السلام و جملہ اولی الامر بعینہ اطاعتِ خدا جل جلالہ خیال کی جائے گی، اور متبعینِ انبیاء کرام اور دیگر اولو الامر کو خارج از اطاعتِ خداوندی سمجھنا ایسا ہوگا جیسا متبعینِ احکام محکام ماتحت کو کوئی کم فہم خارج از اطاعتِ محکام بالادست کہنے لگے، یہی وجہ ہے کہ یہ ارشاد ہوا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء ۵۹)

(اے ایمان والو! تم اللہ کا کہنا مانو، اور رسول اللہ کا اور تم میں سے اختیار رکھنے والوں کا کہنا مانو۔)

اور ظاہر ہے کہ اولو الامر سے مراد اس آیت میں سوائے انبیاء کرام علیہم السلام اور کوئی ہیں، سو دیکھئے! اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ حضراتِ انبیاء و جملہ اولی الامر واجب

۱۔ علی سبیل الاستقلال: یعنی مستقل طور پر ۱۲۔ خدا کے سوا کسی کا حکم نہیں ۱۳

الاتباع ہیں۔ آپ نے آیت **فَرَدُّوا إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ** باللہ والآخر تو دیکھ لی، اور آپ کو یہ اب تلک معلوم نہ ہوا کہ جس قرآن مجید میں یہ آیت ہے، اسی قرآن میں آیت مذکورہ بالا معروفہ احقر بھی موجود ہے، عجب نہیں کہ آپ تو ان دونوں آیتوں کو حسبِ عادت متعارض سمجھ کر ایک کے ناسخ اور دوسرے کے منسوخ ہونے کا فتویٰ لگانے لگیں!

دوا اور دوچار روٹی! جناب مجتہد صاحب! صحیح عرض کرتا ہوں کہ ان آیات سے تقلید و تنازع فیہ کے بطلان کی امید رکھنی ایسا قصہ ہے، جیسا کسی بچے نے کہا تھا کہ دو اور دو چار روٹیاں ہوتی ہیں، سوائے اس کے کہ اس قسم کے استدلالات سے آپ کی خوبی اجتہاد ظاہر ہو اور کچھ نفع نہیں۔

پس مَا زَعَمْتُمْ اور آپ کے اس قسم کے استدلالات سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے نزدیک تمام مقتدیانِ دین و ائمہ مجتہدین خلاف احکام خداوندی و ارشاداتِ نبویؐ حکم دینے والے ہیں، اور آیت **مَا أَفَاكُرُ الْمَرْسُولُ فَعَلُوا وَمَا نَهَاكَ عَنْهُ فَأَنْتُمْ تُعَصِّمُونَ** کی صریح مخالفت کرنے والے ہیں، اور جملہ مقتدینِ ائمہ، تارک احکام خداوندی و فرمانِ نبویؐ، بلکہ ان کے خلاف اوروں کے احکام کی اتباع کرنے والے ہیں، اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ اس قسم کے اشخاص کون ہوتے ہیں؟!

سقوطِ نظر اس سے کہ ایسا قول لغو، خلافِ کلام اللہ و ارشادِ نبویؐ و حملہ سلین کسی نے نہ کہا ہوگا، ان نصوص کا کیا جواب ہوگا کہ جن نصوص سے اس امتِ مرحومہ کا خیر امت اور لہ تو اس امر کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیا کہ اگر تم اللہ تعالیٰ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو (نساء آیت ۵۹) ۱۲ لہ برابر ہے وہ گمان جو آپ حضرات نے قائم کیا ہے! ۱۲

لہ ارشاد باری تعالیٰ ہے **كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلْعَالَمِينَ** (تم بہترین امت ہو، جو لوگوں کی نفع رسانی کے لئے جوڑ میں لائی گئی ہے) اور حدیث شریف میں ہے کہ اہل جنت کی ایک سو بیس صفیں ہوں گی جن میں سے اسی صفیں صرف اس امتِ مرحومہ کی ہوں گی، (مشکوٰۃ، باب صفۃ الجنۃ، فصل ثانی)

اور صورتِ حال یہ ہے کہ امت کی اکثریت ائمہ اربعہ کی مقلد ہے، ترکِ تقلید محضی بھر جماعت کا مذہب ہے اور قرونِ ثلاثہ میں تو ایک شخص کا بھی یہ مذہب نہ تھا، اور مقلدین، بقول غیر مقلدین، گمراہ اور مشرک ہیں، پس وہ خیر امت کیسے ہو گئے؟ اور کثرتِ جنتیوں ان کی رسائی کیوں کر ممکن ہوئی؟ یہ بشارتیں تو مقلدین کے برحق ہونے کی واضح دلیل ہیں، پس تقلید کی حمایت ثابت ہو گئی، و الحمد للہ! ۱۳

کے نزدیک داخل عمل بالحدیث سمجھی جاتی ہے، اور آپ کے تعصب و بے باکی نے یہ گل کھلایا کہ جملہ مقلدین کو ایسے الفاظ سے یاد کرنے لگے کہ کوئی ایمان دار کسی مسلمان کی نسبت ایسے کلمات ہرگز نہ کہہ سکے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ!! — خیر آپ ہم کو کچھ سمجھیں، مگر ہمارا حوصلہ دیکھئے! کہ ہم اب بھی آپ کو مسلمان بد فہم سے سمجھے، یہ نہیں کہ آپ کی طرح ذرا سی مخالفت میں کافر و فاسق کہنے کو مستعد ہو جائیں!

اعتراف حق اس کے بعد جو مجتہد صاحب کو فی الجملہ کچھ اوسان آئے تو فرماتے ہیں:

قوله: فَإِنْ قِيلَ (اگر کہا جائے) کہ مذہب اماموں کا بھی مَا آتَاكُمْ مِنَ التَّهْنُوتِ میں داخل ہے، پس اِمْرُؤٌ وَكَأْسٌ مِّنْ عَمَلٍ نَّجِسٍ (میں کہوں گا) گفتگو تقلیدِ شخصی میں ہے، تخصیص ایک امام کی کہاں سے لاؤ گے؟ میں اس کی توضیح و تشریح میں کلام ہدایت، انضمام مولانا سید نذیر حسین صاحب مدظلہ کا نقل کرنا مناسب جانتا ہوں۔

اقول: اجماعی مولوی صاحب! مولوی نذیر حسین صاحب مدظلہ کا کلام تو بعد میں نقل کرنا، پہلے یہ تو فرماؤ! کہ محدث سے بھاگنا اور خواہ مخواہ کسی کو مدعی بنا کر گفتگو شروع کر دینا آپ نے کس سے سیکھا ہے؟ ہماری آپ کی گفتگو اس میں تھی کہ ہم نے آپ سے وجوب اتباع قرآنی و وجوب اتباع نبویؐ کے ثبوت کے لئے نقض صریح طلب کی تھی، سو اس کا جواب معقول تو ندارد، ادھر ادھر کی باتیں، کہ جن کو مدعا سے کچھ بھی علاقہ نہیں، بیان کر کے دو چار آیتیں بے محل نقل فرما کر تقلیدِ شخصی کا ثبوت طلب کرنے بیٹھ گئے، اور طولی لا طائل کرنے کو بے موقع کلام ہدایت، انضمام، مقلدین قوانین شریعت، مجدد قواعد ملت، ماضی سلف، حامی خلف، مرجع اہل کمال، مقتدائے مجتہدین زمانہ حال، جناب مولوی سید نذیر حسین صاحب مدظلہ علی رؤس المستشرقین الی یوم القیامۃ، تین چار ورقوں پر ”معیار“ سے نقل تو کر دیا، مگر افسوس! یہ نہ سمجھے کہ اصل مطلب کے موافق کہتا ہوں یا مخالفت!؟

میں اس بات کا دعویٰ کرتا ہوں کہ مولوی محمد حسین صاحب کو تو مثل مجتہد محمد حسن صاحب

۱۲ اوسان: ہوش و حواس ۱۲۔ ۱۳ ہدایت، انضمام: ہدایت ملا ہوا، پُر ہدایت، سراپا ہدایت ۱۲

۱۴ یعنی معیار الحق، تصنیف مولوی سید نذیر حسین صاحب ۱۲

کے نزدیک داخل عمل بالحدیث سمجھی جاتی ہے، اور آپ کے تعصب و بے باکی نے یہ گل کھلایا کہ جملہ مقلدین کو ایسے الفاظ سے یاد کرنے لگے کہ کوئی ایمان دار کسی مسلمان کی نسبت ایسے کلمات ہرگز نہ کہہ سکے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ!! — خیر آپ ہم کو کچھ سمجھیں، اگر ہمارا حوصلہ دیکھئے، کہ ہم اب بھی آپ کو مسلمان بدنام سے سمجھے، یہ نہیں کہ آپ کی طرح ذرا سی مخالفت میں کافر و فاسق کہنے کو مستعد ہو جائیں!

اعتراف حق اس کے بعد جو مجتہد صاحب کو فی الجملہ کچھ اوسان آئے تو فرماتے ہیں:

قوله: فَإِنْ قِيلَ (اگر کہا جائے) کہ مذہب اماموں کا بھی مِمَّا آتَاكُمْ مِنَ التَّهْنُوتِ میں داخل ہے، پس اِمْرُؤٌ وَكُؤُ سے تقلید ان کی بھی واجب ہوئی — اَقُولُ (میں کہوں گا) گفتگو تقلید شخصی میں ہے، تخصیص ایک امام کی کہاں سے لاؤ گے؟ میں اس کی توضیح و تشریح میں کلام ہدایت انضمام مولانا سید نذیر حسین صاحب مدظلہ کا نقل کرنا مناسب جانتا ہوں۔

اقول: اجمعی مولوی صاحب! مولوی نذیر حسین صاحب مدظلہ کا کلام تو بعد میں نقل کرنا، پہلے یہ تو فرماؤ! کہ بحث سے بھاگنا اور خواہ مخواہ کسی کو مدعی بنا کر گفتگو شروع کر دینا آپ نے کس سے سیکھا ہے؟ ہماری آپ کی گفتگو اس میں تھی کہ ہم نے آپ سے وجوب اتباع قرآنی و وجوب اتباع نبوی ص کے ثبوت کے لئے نقض صریح طلب کی تھی، سو اس کا جواب معقول تو ندارد، ادھر ادھر کی باتیں، کہ جن کو مدعا سے کچھ بھی علاقہ نہیں، بیان کر کے دو چار آیتیں بے محل نقل فرما کر تقلید شخصی کا ثبوت طلب کرنے بیٹھ گئے، اور طولی لا طائل کرنے کو بے موقع کلام ہدایت انضمام بمقتضی قوانین شریعت، مجتہد قواعد عدلیت، ماضی سلف، حامی خلف، مرجع اہل کمال، مقتدائے مجتہدین زمانہ حال، جناب مولوی سید نذیر حسین صاحب مدظلہم علی رؤس المسترشدين الی یوم القیامۃ، تین چار ورقوں پر ”معیار“ سے نقل تو کر دیا، مگر افسوس! یہ نہ سمجھے کہ اصل مطلب کے موافق کہتا ہوں یا مخالف؟

میں اس بات کا دعویٰ کرتا ہوں کہ مولوی محمد حسین صاحب کو تو مثل مجتہد محمد حسن صاحب

۱۲ اوسان: ہوش و حواس ۱۲۔ ۱۳ ہدایت انضمام: ہدایت ملا ہوا، پُر ہدایت، سراپا ہدایت ۱۲

۱۴ یعنی معیار الحق، تصنیف مولوی سید نذیر حسین صاحب ۱۲

کے کوئی ”و دشمن، دوست نہ ملا ہی نہ ہوگا، مگر ہم کو بھی کوئی ”دوست، دشمن نہ، مثل مجتہد محمد احسن صاحب کے نہ ملے گا۔

شرح اس کی یہ ہے کہ اکثر دفعات میں مجتہد صاحب اصل مطلب میں تو ہمارے ہم صغیر ہو جاتے ہیں، اور بدیں وجہ کہ مولوی محمد حسین کی خاطر بھی عزیز ہے، ان کی خوشی کے لئے اعتراضات دور از مطلب ہم پر بھی وارد کرتے ہیں، اور اس عنایت کے ہم شکر گزار ہیں۔

پہلی دفعات میں تو یہ امر کلام احقر سے ظاہر ہو چکا، اب اس دفعہ میں بھی خیال فرمائیے کہ مولوی محمد حسین صاحب نے تو ہم سے ثبوت تقلید کی دلیل طلب کی تھی، اور مجتہد محمد احسن صاحب اپنے قول سابق میں فرماتے ہیں، اور یہی مطلب مجتہد العصر مولوی نذیر حسین صاحب کے بھی کلام آئندہ سے ظاہر ہے کہ :

”اگرچہ مذاہب ائمہ اربعہ مَا آتَاكَمُ التَّسْوُلُ فَخُذُوهُ میں تو داخل ہیں، مگر تخصیص تقلید امام واحد کہاں سے لاؤ گے؟“

اب اس کلام سے اور نیز کلام مجتہد العصر سے جو آگے آتے ہیں، بشرط انصاف یہ بات ظاہر ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب میں سے جس مذاہب پر کوئی عمل کرے گا، تو بوجہ اس کے کہ مذاہب ائمہ مَا آتَاكَمُ التَّسْوُلُ میں داخل ہیں، وہ شخص متبع احکام سنت نبوی ہی کہلائے گا اور یہ تقلید ائمہ فی الحقیقت محض اتباع نبوی ہے، وهو المقصود!

ہاں قابل اعتراض حسبِ زعم مجتہد صاحب یہ امر رہا کہ اور ائمہ کی ترک تقلید کی کیا وجہ؟ اور اس امر کو مولوی محمد حسین صاحب کے سوال سے علاقہ نہیں، بلکہ یہ دوسرا امر ہے، انھوں نے تو ہم سے فقط یہ دریافت کیا تھا کہ تقلید غیر نبوی؟ یعنی ائمہ اربعہ میں سے کسی کی تقلید کی کیا وجہ؟ سو اس کا جواب ہماری طرف سے مجتہد محمد احسن صاحب نے، بلکہ مولوی نذیر حسین صاحب نے بھی دے دیا، مولوی محمد حسین صاحب نے ہم سے یہ سوال کب کیا تھا کہ خفیہ اور ائمہ کی تقلید کیوں نہیں کرتے؟ وَبَيْنَهُمَا جَوْنٌ بَعِيدٌ!

الحمد للہ! اصل سوال کا جواب تو ہماری طرف سے خود مولوی محمد احسن صاحب نے دے دیا، ہاں ایک اعتراض آخر جو انھوں نے بزعم خود پیش کیا ہے، اس کا جواب تفصیل اِنْ شَاءَ اللہ

تعالیٰ عنقریب معلوم ہوا جاتا ہے۔

سوال، سوال یکساں نہیں

اب ناظرین اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مجتہد محمد حسن کو برائے نام جو ہمارے مقابلہ میں لکھنا تھا لکھ چکے، اگرچہ

وہ لکھنا بھی از قبیل ”سوال از آسمان“ و جواب از رئیسماں“ تھا، اب اس کے بعد میں مجتہد صاحب نے ایک اور پٹی لکائی ہے، اور تقلید شخصی کا ثبوت ہم سے طلب فرماتے ہیں، سو بروئے انصاف ہمارے ذمہ اس کی جواب دہی ضروری نہیں، بلکہ جب تک آپ ہمارے استفسار کا جواب نہ دے چکیں، اس وقت تک آپ کا ارشاد قابل انفات بھی نہیں، کیونکہ آپ کے رئیس المجتہدین مولوی محمد حسین نے جو ہم سے ثبوت وجوب تقلید کے بارے میں نفی صریح قطعی الدلالت طلب کی تھی، اس کے جواب میں ہم اس امر کے طالب ہیں کہ اول آپ یہ ثابت کیجئے کہ دلائل مثبت احکام، نفی صریح میں ہی منحصر ہیں، یا اس قاعدہ مختصرہ سے غلطی کا اقرار فرمائیے، جب تک ان دونوں باتوں میں سے ایک امر متعین نہ ہو، اس وقت تک ہم سے ثبوت تقلید شخصی کے لئے نفی صریح کا طلب فرمانا بے انصافی، اور بقول آپ کے خلاف دآب مناظرہ ہے۔

مجتہد صاحب سے کوئی پوچھے کہ آپ تو سوال پر سوال کرنے کو خلاف دآب مناظرہ فرماتے ہیں، پھر ایسی جلد اس کو کیوں بھلا بیٹھے؟ باوجودیکہ ہمارا سوال پر سوال کرنا عین صواب و موافق دآب مناظرہ ہے، اور آپ کا یہ سوال پیش کرنا بے شک خلاف عقل ہے، کیونکہ ہم نے جہاں سوال پر سوال کیا ہے، اس کا یہ مطلب ہے کہ آپ کا سوال ہی ناتمام ہے، اور اس کا منبئی تحکم شخص ہے، چنانچہ اسی دفعہ کو اہل فہم ملاحظہ فرمائیں کہ صحیح عرض کرتا ہوں یا غلط؟ اور مجتہد صاحب نے جو سوال کیا ہے، وہ سوال بالکل علیحدہ اور مغائر مضیٰ ہے، ہمارے سوال کی صحت و بطلان میں اس کو کچھ دخل نہیں، اس لئے مجتہد صاحب کا جواب کی جگہ سوال پیش کرنا خلاف انصاف ہے، اور ہمارا سوال پر سوال پیش کرنا، اگرچہ آپ جیسے ظاہرینوں کو سوال مضیٰ معلوم ہوتا ہے، مگر درحقیقت وہ آپ کے سوال کا جواب ہوتا ہے، اور اس سوال میں آپ کے سوال کی غلطی کی طرف اشارہ ہوتا ہے، سو اگر آپ کا سوال بھی ایسا ہوتا، تو پھر اس کا پیش کرنا بجا تھا۔

لے سوال آسمان کے بارے میں اور جواب ری کے بارے میں یعنی اوٹ پٹانگ جواب ۱۲ لے حکم: زبردستی کرنا ۱۲

تقریریں اگرچہ آپ کو آپ کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہ تھی، مگر استعمالاً اس قدر عرض کئے دیتا ہوں کہ آپ اور آپ کے مرشد، آخر اس بات کو تو تسلیم کرتے ہیں کہ نظمیں تعلیمی حق ہے، وکلام ہے تو تعلیم نفسی میں ہے۔

بنائے تقلید

گمراہ بات ظاہر ہے کہ جب تک تقلید و ملائمت آیت فَاَتَّبِعُوا الْاُمَّةَ الْاَوَّلٰی لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُوْنَ کے تحت جاری رہے۔ اس بات کو آدمی خود نہ سمجھے، اور اس کی فہم کو وہاں تک رسائی نہ ہو تو جتنا چاہی اس میں کے جانتے والوں کا متباہانہ چلنا چلا ہے۔ یہیں کہ تقلیدی خیر و شر کوئی امر ضروری و واجب فی الدین ہے، اور نہ جو کچھ مجتہدین پر اعتراض سبب سے پہلے ہوگا۔

مثال سے توضیح
 بالخصوص خدیوہ مسکنی خدیوہ کاملہ یعنی تقلید و اتباع میں ملت و ریاضی و دینیت
 و غیرہ خون کا سا سمجھنا چاہئے، کہ وہ کامیاب ہو کر تو کسی سے پہنچنے کی ضرورت
 نہیں، پس اوروں کو بددین اتباع چارہ نہیں، سو حسب اتباع ہی کی غیری، تو ان کوئی بالخصوص
 ایک ہی عالم کا اتباع کرے، و اگرچہ اوروں کو بھی قابل اتباع سمجھے، سو آپ ہی فرمائیے کہ اس کے
 عام ہر اثر کی کیا وجہ؟ اور بالخصوص جبکہ کوئی عقیدہ، علمائے دین میں سے ایک کو افضل سمجھے
 تو علیٰ تحقیق اُس کا اتباع کرنا افضل و ادنیٰ ہوگا، بلکہ اگر وہ واجب اور ضروری کہا جائے۔
 چنانچہ امام احمدیہ رضی اللہ عنہ اور اکثر علماء سے یہ منقول ہے۔ تو بجا معلوم ہوتا ہے
 کیونکہ بوقت اختلاف اقوال جبکہ ملت و ریاضی و غیرہ علوم میں علم و افضل کا قول اختیار کرنا بہر
 کوئی قرین عقل سمجھتا ہے۔ تو علوم دین میں بوقت اختلاف اقوال، افضل و عام کا قول اختیار کرنا
 کوئی فکر رکھتا ہے عقل نہ ہوگا!

اور صورتِ مشابہ میں توئی کو چھوڑ کر ضعف کو اختیار کرنا، بے شک جَلْبَتِ مِثْلَات ہے
معمولِ چوگا، اور اس طرح سے جَلْبَتِ مِثْلَات کرنا سب جانتے ہیں کہ کیسی ہے، اگر کسی کا کام ہے؟

۱۱۔ یعنی مراد سے نزدیک واجب ۱۲۔ سے اہل علم سے پھر اگر تم نہیں جانتے ہو ۱۳۔ سے اصولی فقہاء
 عقلی کتابوں میں عقول کی تقلید کی جہت سے ۱۴۔ اور مراد اور جہت سے عقیدہ کے نزدیک عقل کی تقلید
 کے عقول کی تقلید ہمارے نہیں ہے یعنی ان کے نزدیک عقل کی تقلید واجب ہے تحصیل کے لئے مجتہدین کا
 تیسرا تقریر ۱۵۔ فروع الحرجت میں ۱۶۔ سے المستحق عقلی ۱۷۔ سے قوت نہایت : لایردائی۔

بالجملہ تقلید شخصی کا عدم جواز تو — جس کے آپ مقتدر ہیں — جب بھی نہیں ثابت ہوتا کہ جب کوئی جمیع مجتہدین کو مساوی فی الرتبہ سمجھے، اور جس حالت میں کہ منجملہ ائمہ مجتہدین کسی ایک کی طرف اعتقادِ علم و فہم بہ نسبت مجتہدین دیگر زیادہ ہو، تو بالخصوص اس کا اتباع کرنا اول تو واجب ہونا چاہئے، ورنہ افضلیت و اولویت کا تو بشرط انصاف آپ بھی انکار نہیں کر سکتے، اور یہ بات ایسی بدیہی ہے کہ کوئی ذی فہم اس کے تسلیم کرنے میں متردد نہ ہوگا۔

تقلید کو ممنوع سمجھنا بلا وجہ ہے | ہاں آپ جو بلا وجہ اس کو ممنوع و حرام سمجھتے ہیں، اس کی کیا وجہ؟ آپ کو چاہئے کہ اپنے دعوے کے ثبوت کے لئے کوئی نص صریح، متفق علیہ قطعی الدلالتہ ہو تو لائیے، اور زیادہ آسانی مطلوب ہے، تو ہم متفق علیہ ہونے کی بھی قید نہیں لگاتے، مگر یہ یاد رہے کہ جو عرض کر آیا ہوں، اس کو سمجھ بوجھ کر اعتراض پیش کیجئے، اپنی طرف سے مضمون گھڑ کر اعتراض نہ کیجئے۔

تقلید شخصی کا حکم | سنئے! آپ کے مقابلہ میں ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تقلید شخصی فی نفسہ جائز، اور در صورت اختلاف و ترجیح اعتقاد افضلیت فی زمانہ واجب، — اور یہ بات کہ ہر عامی، نام کے محدث کو اس زمانہ میں اس امر کی اجازت عام ہو کہ جس مسئلہ میں جس کی پہلے تقلید کرے، بلکہ مسئلہ واحد میں کبھی کسی کی، کبھی کسی کی تقلید کرے، یہ تقلید تو محض اتباع ہوا کے نفسانی ہے۔

اس کے خلاف ہیں اگر آپ کے پاس کوئی نص صریح قطعی الدلالتہ متفق علیہ، یا غیر متفق علیہ ہو تو لائیے، ورنہ فقط دعوئے بے دلیل کے بھروسہ مت دھمکائیے، مگر مجھ کو یوں معلوم ہوتا ہے کہ نص صریح قطعی الدلالتہ تو آپ لاپچھے! ہاں بے سوچے سمجھے اقوال فقہار نقل کرنے بیٹھ جاؤ گے، سو یہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ میرے قول پر اعتراض کیجئے، اپنے خیال کے بھروسہ جرح و قدح نہ فرمائیے۔

غیر مقلدین کا انوکھا انداز بحث | یہ بار بار اس لئے عرض کرتا ہوں کہ آپ صاحبوں کا بالعموم یہ قاعدہ ہے کہ جب قوت اجتہاد یہ جو ش کرتی ہے، تو قائل کے کلام سے قطع نظر فرما کر اعتراض کرنے لگتے ہو، چنانچہ آپ نے بہت جگہ اسی رسالہ میں ایسا کیا ہے، علیٰ ہذا القیاس آپ کے مولانا ندیم حسین صاحب نے بھی اکثر تصانیف میں ایسا ہی کیا ہے، دیکھئے اور بارہ تقلید و عدم تقلید جو انھوں نے رسالہ ”ثبوت الحق تحقیق“، تحریر فرمایا ہے، اور

لے ثبوت الحق تحقیق“ ایک چوتھی رسالہ ہے، جو ایک استفادہ کے جواب میں لکھا گیا ہے، مسئلہ میں ملی کے مطبع خفی سے شائع ہوئی ہے۔

بعض تصنیفات سابقہ میں بھی جو بزرگ خود تقلید کو رد کیا ہے، اور حسب حوصلہ رد و تقلید میں بہت عرق ریزی کی ہے، اس کی تمام نصوص رد و تقلید سے اس تقلید کا بطلان ثابت ہوتا ہے کہ جو تقلید بقا بذلتقلید احکام خدا اور رسول خدا ہو، اور ان کے اتباع کو اتباع احکام الہی پر ترجیح دے، سو پہلے کہہ چکا ہوں کہ اس تقلید کے مردود و منوع بلکہ کفر ہونے میں کس کو کلام ہے؟ جو جناب مولانا ندیر حسین صاحب نے اس پیرائہ سالی میں بلا ضرورت یہ محنت شاقہ گوارائی، اور ایک فضول امر میں اپنے اوقات ضائع کئے!

باقی فقط مشارکت اسی سے تقلید مجتہدین کو اس تقلید پر قیاس کرنا، انہی کا کام ہے کہ جن کا مبلغ علم فقط الفاظ ہی ہوں، اور ان کے ذہن نارسا کو معانی تلک رسائی نہ ہو۔

اور میری عرض میں کسی صاحب کو تردد ہو تو رسائل مذکورہ ملاحظہ فرمائیں، اور دیکھیں جو عرض کرتا ہوں امر واقعی ہے یا نہیں؟ یہاں اس کی بحث استطراداً آگئی ہے، خوف طول نہ ہوتا تو نصوص منقولہ مولانا ندیر حسین صاحب، اور ان کا طریقہ استدلال میں بھی نقل کر دیتا، مگر چونکہ وہ کوئی نیا استدلال نہیں، اکثر ظاہر ہیں انہی نصوص سے استدلال کیا کرتے ہیں، چنانچہ علامہ زین مجتہد محمد احسن صاحب بھی اس موقع پر انہی آیات کو نقل کیا ہے، اس لئے ان کا بیان کرنا فضول معلوم ہوتا ہے۔

باقی ان حضرات کی کیفیت استدلال ————— کہ دربارہ رد و تقلید کیسے پوچ و پوچ استدلال گھڑ رکھے ہیں ————— عبارت ”معیار“ تصنیف مولوی ندیر حسین صاحب سے

جس کو ہمارے مجتہد صاحب آگے نقل فرماتے ہیں ————— اہل فہم پر واضح ہو جائے گی، اگرچہ استدلال مذکورہ ”معیار“ کے جواب دینے کی ہم کو کچھ ضرورت نہیں۔

اول تو اس وجہ سے کہ مطلب اولہ سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، اولہ میں جس امر کا ثبوت ہم نے مجتہد صاحب سے طلب کیا ہے، اس کے ملے ہونے کے بعد دیکھا جائے گا۔

دوئم یہ کہ جس کو کچھ بھی سمجھ ہو وہ جانتا ہے کہ استدلال مختصر مولانا مولوی ندیر حسین صاحب سلمہ بشرط تسلیم اس کے مقابلہ میں کارآمد ہے، کہ جو شخص جمیع ائمہ مجتہدین کو دربارہ علم

۱۵ مشارکت اسی: ہمامی ۱۲ ۱۵ استطراداً: تبعاً، ضمناً ۱۲ ۱۵ تمام نسخوں میں ”محمد حسین“ ہے تصحیح ہم نے کی ہے۔ ۱۵ پہلے ”سلمہ“ بہت بڑوں کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، احسن القری ص ۱۸ میں حضرت نے اپنے مرشد حضرت گنگوہی قدس سرہ کے لئے ”مصنف علامہ سلمہ“ لکھا ہے ۱۲

وہم مساوی فی المرتبہ سمجھتا ہو، اور زمانہ واحد میں سب کی تقلید کو جائز سمجھتا ہو، اور باوجود اعتقادِ تساوی پھر بعض کی تقلید کو واجب، اور بعض کی تقلید کو غیر جائز کہے، چنانچہ مقدماتِ مذکورہ مولوی نذیر حسین صاحب سے، اور نیز ان دلائل سے جو مولوی صاحب موصوف نے اپنی تائید کے لئے نقل فرمائے ہیں، امرِ مذکور کا لعلیان معلوم ہوتا ہے۔

تقلیدِ شخصی پر اعتراض | خیر مقدمات کی کیفیت تو بوقتِ نقل مقدمات معلوم ہو جائے گی، ہاں جو شواہد و دلائل کہ مولوی صاحب نے بعد ذکر مقدمات بیان فرمائے ہیں، ان کا حال سِرِ دستِ عرض کرتا ہوں، دیکھئے! مولوی صاحب سلسلہ اس دعوے کے ثبوت کے لئے کہ تقلیدِ شخصی ممنوع ہے فرماتے ہیں کہ:

”اگر کوئی شخص پارہٴ عم کو ————— باوجود قدرت کے تمام قرآن پر ————— اس نظر سے کہ پارہٴ عم کا پڑھنا نمازیں واجب ہے، اور باقی قرآن پڑھنا درست نہیں، خاص کرے تو بے شک اس نے باقی قرآن کو ترک کیا، اور مرتکبِ ممنوع کا ہوا ————— علیٰ ہذا الفیاس حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ارشاد سے ثابت ہوتا ہے، کہ اگر کوئی بعد نماز داہنی طرف پھر کر بیٹھنے کو ضروری و فرض سمجھے تو اس نے اپنی نمازیں شیطان کے لئے ہتھ مقرر کر دیں۔“

اب اس سے مولوی نذیر حسین صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ:

”جیسا ان امورِ مبہم میں ایک جانب کو معین کر لینا، اور جانبِ آخر کو غیر جائز ٹھہرنا ممنوع ہے، اسی طرح پر حضراتِ ائمہ میں سے ایک کی تقلید کو فرض سمجھنا، اور دیگر ائمہ کی تقلید کو حرام کہنا ممنوع ہوگا، انتہی۔“

جواب | اب اہل فہم و انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ رئیسِ المجتہدین کا یہ استدلال و قیاس حسب

لہ کا لعلیان: نہایت واضح، مشاہدہ کے مانند ۱۲؎ اس نظر سے: یعنی اس طرح خاص کرے کہ پارہٴ عم کا الخ ۱۳؎ دیکھئے مُسندِ دارمی ص ۲۱۱، باب علیٰ آتی شَقِیَّةٌ یُنْصَرَفُ مِنَ الصَّلَاةِ ۱۲؎ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تقلید کی تین قسمیں ہیں، جن میں سے دو زیر بحث نہیں ہیں، صرف ایک زیر بحث ہے، اور معترض کا اعتراض اُن دو صورتوں پر وارد ہوتا ہے جو زیر بحث نہیں ہیں، اور جو صورت زیر بحث ہے، اس کو اعتراض چھوڑنا بھی نہیں ہے، تقلید کی تین قسمیں درج ذیل ہیں:

(باقی ص ۲۱۵ پر)

معروضہ احقر اسی کے مقابل میں کارآمد ہو سکتا ہے، جو جملہ ائمہ کی تقلید کو لاعلیٰ التبعین۔ یعنی ہر ایک مسئلہ میں جس وقت جس کی چاہے تقلید کر لے۔ مباح اور مسادی کہتا ہو، اور پھر باوجود اس کے ایک امام کی تقلید کو واجب، اور دوسروں کی تقلید کو حرام بتلاوے۔ سو ایسا عقل کا دشمن کون ہوگا؟ کہ اول تو سب کو مسادی فی الزمہ سمجھے، اور سب کی تقلید کو ایک زمانہ میں مباح سمجھے، اور پھر امام معین کی تقلید کو واجب، اور دیگر ائمہ کی تقلید کو حرام کہنے لگے! یہ اجتماع متناقضین ہے، ہمارے مقابل میں اس قسم کے استدلال کو پیش کرنا اپنے اجتہاد کو بٹہ لگانا ہے۔

دیکھئے! ابھی چند سطور پہلے اس امر کو کہہ آئے ہیں کہ ہم آپ کے مقابل میں تقلید شخصی کوئی نفسہ جائز کہتے ہیں، اور درصوبہ اختلاف و ترجیح اعتقاد، بہ نسبت امام واحد عند البعض واجب

(بقیہ ملاحظہ) پہلی قسم: یہ ہے کہ تمام ائمہ کی تقلید لاعلیٰ التبعین مباح یعنی مسادی ہو، اور پھر ایک امام کی تقلید کو واجب، اور دوسروں کی تقلید کو حرام کہا جائے۔ تقلید کی یہ قسم زیر بحث نہیں ہے، کیونکہ تقلید کی اس صورت کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ ایک امام کی تقلید فی نفسہ تو جائز ہو، مگر ترجیح اعتقاد کی صورت میں افضل کی تقلید کو واجب کہا جائے جیسا کہ امام احمد اور بہت سے فقہاء کی رائے ہے، یا مستحب کہا جائے جیسا کہ دوسرے حضرات کی رائے ہے۔ تقلید کی یہی صورت زیر بحث ہے، مگر معترض کا اعتراض اس صورت پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ نمازیں پورا قرآن شریف پڑھا درست ہے، اگر کوئی شخص پارہ عم کو خاص کر تسبیح تو وہاں ترجیح اعتقاد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہ تخصیص خواہ مخواہ کرتا ہے، اس لئے وہ درست نہیں ہے، اور ائمہ مجتہدین میں سے کسی ایک کی افضلیت کا اعتقاد خواہ مخواہ نہیں ہوتا بلکہ اس کی کچھ واقعی وجوہ ہوتی ہیں۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ عامی شخص کسی ایک امام کے بارے میں خصوصی اعتقاد رکھتا ہو، پھر یہی کسی معین امام کی تقلید نہ کرے، بلکہ جس امام کی چاہے تقلید کر لیا کرے۔ تقلید کی یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے زیر بحث بھی نہیں ہے، کیونکہ یہ قسم برائے نام تقلید امام ہے، درحقیقت خواہش نفس کی پیروی ہے، معترض کا اعتراض تقلید کی اس قسم پر اس صورت میں وارد ہوتا ہے جبکہ اس کو کوئی جائز کہے مگر جب یہ جائز ہی نہیں تو اس پر اعتراض کرنا بھی فضول ہے ۱۲

اور عند البعض مستحبِ اولیٰ ہے۔ اور ترجیح مذاہب و نصوص کی لیاقت اور تیسری صورت: یعنی جس شخص کو قوتِ اجتہاد یہ اور ترجیح مذاہب و نصوص کی لیاقت نہ ہو، وہ شخص باوجودیکہ کسی شخص خاص کو اپنے اعتقاد اور سمجھ کے موافق اوروں سے فائق جانتا ہے، پھر بھی جس مسئلہ میں جس امام کی چاہے تقلید کر لیا کرے۔ اس کو ہم اس زمانہ میں تقلیدِ ائمہ نہیں کہتے ہیں، بلکہ وہ شخص متبعِ ہوائے نفسانی ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص بلا رجحانِ اعتقاد و بدون لیاقتِ ترجیح، جو کسی مسئلہ میں کسی کے مذہب کو، اور کسی مسئلہ میں کسی مذہب کو، بلکہ ایک مسئلہ میں کبھی کسی کو، کبھی کسی کو اختیار کرے گا، وہاں سوائے ہوائے نفسانی کے اور کون مخرج ہے؟

سوجب ہمارے نزدیک یہ تیسری قسم جو برائے نام تقلیدِ ائمہ ہے، اور دراصل اتباعِ ہوائے نفسانی۔ ٹھیک ہی نہیں، تو پھر رئیس المجتہدین کا ہمارے مقابلہ میں مثلاً یہ استدلال پیش کرنا کہ:

”جس کو قرآن یاد ہو، اور پھر بعض کو نماز کے لئے اس طرح خاص کر لے کہ اس کے سوا اور کے پڑھنے کا جائز ہی نہ سمجھے، تو وہ شخص مرتکب امرِ ممنوع کا ہوگا“

بالکل بے سود ہے، یہ استدلال تو اس کے مقابلہ میں پیش کرنا چاہئے کہ جو تقلید کی قسم نہایت کوٹیک بتلاتا ہو، اور باوجود اس کے پھر تقلیدِ شخصی کو فی نفسہ واجب و ضروری کہتا ہو، اور اس کا خلاف کرنا حرام و ممنوع سمجھتا ہو۔

اور تقلیدِ شخصی بمعنیِ اثنائی کو اس استدلال سے باطل کرنا انکارِ بداهت ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص تقلیدِ شخصی بمعنیِ اثنائی کو واجب کہے گا، تو اس کے مقابلہ میں اس استدلال کو پیش کرنا کیا نافع ہوگا؟

یہ استدلال تو جب جاری ہو سکتا ہے کہ جس وقت دونوں جانبوں کو مباح و مساوی سمجھا جاوے، اور پھر ایک جانب کو ضروری، اور دوسری جانب کو ممنوع کہا جائے، سو در صورتِ تسلیم و وجوبِ جانبِ واحد تساوی کجا؟

اور جو کوئی تقلیدِ شخصی کی دوسری قسم کو اولیٰ و مستحب کہے گا، جیسا کہ بعض کی رائے ہے، تو اس کے مقابلہ میں بھی یہ جواب مفید نہ ہوگا، گو بظاہر مفید معلوم ہو، چنانچہ مجتہد بے نظیر مولانا محمد حسین لہ یہ جواب یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب کا استدلال اس صورت میں بھی مفید نہ ہوگا۔ اگرچہ بظاہر مفید معلوم ہوتا ہے ۱۲

صاحب بھی یہی سمجھ گئے ہیں، یہی وجہ ہے جو مجتہد العصر اس کی تائید کے لئے عبارت بطور سند پیش کرتے ہیں :

إِنَّ مَنْ أَحْصَرَ عَلَى أَمْرٍ مَسْدُودٍ وَجَعَلَهُ عَزْمًا، وَلَمْ يَعْصِ بِالرَّخْصَةِ فَذَلَابٌ مِنْهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الضَّلَالِ، فَكَيْفَ مَنْ أَحْصَرَ عَلَى بَدْعَةٍ أَوْ مَنَكْرَةٍ؟ (مرقات صفحہ ۳۵۹)

(جو شخص کسی مستحب چیز پر اصرار کرے، اور اس کو ضروری سمجھے، اور رخصت پر عمل نہ کرے، تو اس پر یقیناً شیطان نے گمراہی کی ڈوری ڈال دی، چہ جائیکہ کوئی شخص بدعت یا ناجائز کام کو ہمیشہ کرے)

اس عبارت سے بظاہر یہ دھوکا ہوتا ہے کہ جب امر مباح پر اصرار کرنا مذموم ہوا تو تقلید شخصی کے التزام میں بھی جو کہ امر مباح ہے ممانعت ہونی چاہئے۔

سو جواب اس شبہ کا ان علماء کے مشرب کے موافق جو کہ در صورت اعتقاد ترجیح جانب واحد اس پر عمل کرنا واجب فرماتے ہیں، ظاہر ہے، کما مقرر اور یہاں خاطر مجتہد صاحب ہم صورت مذکورہ میں تقلید شخصی کو مباح کہیں، چنانچہ بعض کی رائے ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں تقلید شخصی کے مباح کہنے کے تو یہ معنی ہیں کہ مقلد کو اختیار ہے کہ ائمہ میں سے جس کی چاہے ایک کی تقلید کر لے، اس سے یہ کب نکلتا ہے کہ زمانہ واحد میں بعض مسائل میں ایک کی، اور بعض میں کسی اور کی تقلید کر لیا کرے۔

بالجملہ معترض کو تقلید کی قسم ثانی میں حسب رائے ان علماء کے جو قسم ثانی کی اباحت کے قائل ہوئے ہیں، اور قسم ثالث میں تمیز نہیں ہوئی، اور وجہ اس امر کے کہ دونوں صورتوں میں تقلید شخصی مباح کہی جاتی ہے، ان دونوں قسموں کو ایک ہی سمجھ لیا ہے، حالانکہ ان دونوں صورتوں میں فرق یقین ہے، کیونکہ جو علماء تقلید شخصی کی قسم ثانی کو مباح فرماتے ہیں، اس کی اباحت کے تو یہ معنی ہیں کہ ائمہ میں سے جس ایک کی چاہے تقلید کر لے، اور قسم ثالث کے مباح ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ایک زمانہ میں ائمہ متعددہ کی تقلید بھی روا ہے، یعنی پہلی صورت میں گو تقلید ہر ایک امام کی مباح تھی، اور صورت ثانیہ میں بھی مباح ہے، مگر یہ فرق ہے کہ وہاں تو ہر واحد کی تقلید علی سبیل البدلیت مراد ہے، اور یہاں علی وجہ الاجتماع، اور ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے کہ امور متعددہ کا وصف واحد میں علی وجہ الاجتماع اکٹھا ہونا، اور علی سبیل البدلیت مجتمع ہونا از حد متفاوت لہٰذا جیسے دس ایسے آدمی جن میں سے ہر شخص امام بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، باجماعت نماز ادا کریں تو علی سبیل البدلیت تو ہر ایک امام بن سکتا ہے، مگر علی وجہ الاجتماع یعنی سب کے ایک ساتھ امام بننے کی کوئی صورت نہیں ہے ۱۲

ہے، ایک کی تسلیم سے دوسرے کی تسلیم لازم نہیں آتی۔
 تو اب جو مولوی نذر حسین صاحب نے یہ دو صورتیں بزم خود ابطال تقلید شخصی کے لئے بیان فرمائی ہیں، تو ہم آپ سے عرض کرتے ہیں کہ مجتہد صاحب! کون سی تقلید شخصی پر اعتراض کرنا منظور ہے اگر قسم ثالث کو باطل فرماتے ہیں، اور یہ مطلب ہے کہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ کو ————— بیاقت ترجیح نصوص و مذاہب رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو ————— ہر حال میں زمانہ واحد میں ائمہ مختلفہ کی تقلید مباح ہے اور جب سب کی تقلید زمانہ واحد میں مباح ہوئی، تو پھر تعین شخصی کرنا، اور جانب مخالف کو باوجود اباحت ممنوع سمجھنا ممنوع ہے، ————— تو اس صورت میں تو مقدمہ اولیٰ غیر مسلم، کیونکہ حسب معروضہ احقر یہ تقلید کی قسم ثالث ہے، اور ابھی عرض کر آیا ہوں کہ اس قسم کی اباحت غیر مسلم ہے، یہ استدلال ان کے رو برو پیش کرنا چاہئے جو قسم ثالث کو مباح کہیں، اور پھر تقلید شخصی کو واجب سمجھیں۔

اور اگر استدلال سے قسم ثانی مرقومہ احقر کو رد کرنا منظور ہے، تو اس خیال کو دل سے دور رکھئے، ابھی مفصل طور پر عرض کر آیا ہوں کہ قسم ثانی کی دونوں صورتوں میں سے ایک صورت بھی آپ کے اس استدلال سے باطل نہیں ہوتی، صورت اول یعنی جب قسم ثانی واجب مانی جائے تو سب ہی جانتے ہیں کہ اس استدلال سے کچھ کام نہیں نکلتا، ہاں صورت ثانی یعنی در صورت تسلیم اباحت البتہ مشبہ ہو سکتا تھا، مگر اس کا حال بھی اوپر عرض کر آیا ہوں۔

سواب ذرا انصاف فرمائیے! کہ رئیس المجتہدین کے اس استدلال سے جو کہ آپ بطور تمسک و ثبوت مطلوب ہمارے مقابلہ میں پیش کرتے ہیں، آپ کو کیا نفع ہوا؟ جو تقلید شخصی اس سے باطل ہوتی ہے، اس کے ہم قائل ہی نہیں، بلکہ وہ درحقیقت تقلید شخصی ہی نہیں ————— یعنی قسم ثالث۔ اس کو تو تقلید اشخاص فی زبان واحد کہنا چاہئے، سو چشم مارو شن دل ماشاذا! اس کا بطلان تو ہمارا میں مطلوب ہے، اگر مضر ہوگی تو آپ ہی کو مضر ہوگی، کیونکہ قسم ثالث تقلید پر آپ حضرات کا عمل درآمد ہے۔

گالی سے کون خوش ہو؟ مگر صین اتفاق! جو ان کی آرزو تھی مراد دعا ہوا!
 اور جس تقلید کے ہم مدعی ہیں وہ اس دلیل سے باطل نہیں ہوتی، بلکہ ان دلائل رئیس المجتہدین کو اس تقلید سے کچھ علاقہ بھی نہیں۔

اونٹ کا ناچ مجتہد صاحب! اگر برانہ مانو تو یہ عرض ہے کہ آپ اور آپ کے قبلہ ارشاد، بلکہ آپ کے تمام ہم مشربوں کی تحریر سے ثبوت بطلان تقلید شخصی متنازعہ فیہا برگز نہیں ہوتا، بلکہ جب آپ کی تحریریں دیکھنے کا اتفاق ہوتا ہے تو عجب تعجب! لعل لعل کا تماشا نظر آتا ہے، کبھی تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ حضرات تقلید شخص، بلکہ مطلق تقلید کو ہر حال میں ممنوع اور حرام سمجھتے ہیں، کبھی مفہوم ہوتا ہے کہ نہیں جائز تو ہے، مگر اس طور پر کہ اور ائمہ کو بھی قابل تقلید سمجھیں، گو عمل ایک ہی کی تقلید پر ہو۔

دیکھئے! تقلید شخصی کا ہر صورت میں ممتنع ہونا تو آپ کے اقوال کثیرہ سے صراحتاً نکلتا ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ حضرات وہ آیات جو تقلید کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں جمع قلدین کی شان میں تحریر فرماتے ہو، سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ جب تقلید ائمہ بزرگ جناب ہم رنگ تقلید کفار ہوئی، تو پھر اس کے جواز کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ اور آیات قرآنی مثل **اَتَّخِذُواْ اَحْبَابَهُمْ وَوُضِعَ لَهَا مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَغَيْرِهَا جَوَازٌ** اور آیات قرآنی مثل **مُطْلَب** سمجھا ہے، وہ اگر ٹھیک ہو تو پھر مطلق تقلید ائمہ باطل ہونی چاہئے، کیونکہ خدا اور رسول کے مقابلہ میں خواہ کوئی ایک کی تقلید کرے، یا ہزار کی، اس کے بطلان میں کس کو کلام ہے؟

اور سید الطائفہ مولوی نذیر حسین صاحب کے بعض کلام سے جو ”ثبوت الحق العقیق“ میں مذکور ہے، اور نیز بعض ان کلمات سے بھی جو آپ نے یہاں نقل فرمائے ہیں، یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ اربعہ میں سے امام واحد کی تقلید جمیع مسائل میں کرنی فی نفسہ توجائز، مگر اوروں کی تقلید کو بالکل ممنوع سمجھنا، یہ باطل ہے چنانچہ سید الطائفہ مولوی نذیر حسین صاحب کی ان دونوں مثالوں سے جو آپ نے یہاں نقل فرمائی ہیں، اور ہم بھی ابھی ان کی کیفیت بیان کر چکے ہیں، یہ امر اظہر من الشمس معلوم ہوتا ہے۔

سوال تو یہ امر عجیب ہے کہ آپ صاحب کبھی کچھ فرماتے ہو، کبھی کچھ، دوسرے ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ جس حالت میں آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام معین کی تقلید بھی جمیع مسائل میں مباح ہے، فقط آپ یہ فرماتے ہیں کہ اوروں کی تقلید کو بھی ممنوع نہ سمجھے، تو اب آپ میں اور ہم میں فرق ہی کیا رہ گیا؟

یعنی نہایت بھڑکا تماشا ۱۲ لکھ انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور شاخ کو رب بنا کر رکھا ہے (توبہ آیہ ۱۲)

ضرورت دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا | آپ کو کیا معلوم کہ ہم تقلید دوسرے امام کی ہر حال میں ہر کسی کے حق میں ہر مسئلہ میں ناجائز سمجھتے ہیں ؟

اقوال خفیہ کتب فقہ میں ملاحظہ فرمائیے کہ بہت سی جگہ اس کو جائز سمجھتے ہیں، اگر اس امر کو مدلل ممنوع سمجھتے تو بھرا جازت کے کیا معنی ؟! ————— ہاں یہ بات بے شک ہم کہتے ہیں کہ عوام کو یعنی جن کو کیا قوت فہم نفوس و سلیقہ ترجیح پورا پورا نہ ہو، اس زمانہ میں ان کو علی العصور یہ اجازت دے دینی کہ جس مسئلہ میں جس امام کی جب چاہیں تقلید کر لیا کریں، خلاف عقل و خلاف اقوال علماء دین ہے، اس کا خوف ہے کہ وہ لوگ کہیں مصداق مِّنَ الْمُتَحَدِّثِ الْهَوَاۥ، اور اِتَّخَذَ النَّاسُ رُءُوسًا جُهْدًا لَاۤ فَاۡتَسُوۡاۤ یَعْبُرُ عَلَیْہِمْ فَضَلُوۡاۤ وَاَصَلُوۡاۤ اَکَ نہ ہو جائیں، اور تابع ہواے متبوع نہ کہلائیں جس کی برائی احادیث میں مذکور ہے، کیسا غضب ہے کہ آج کل کے اکثر نام کے عامل بالحدیث، اتباع امام کو حرام فرمادیں، اور اتباع ہواے نفسانی کو عین سعادت تصور فرمادیں۔ ع

ایں خیال است و محال است وجوب !

جب آپ نے اس امر کو تسلیم کر لیا کہ اگر کوئی امام واحد کی جمع مسائل میں تقلید کرے، تو کچھ حرج نہیں، تو آپ کو بشرط انصاف یہ بھی ماننا پڑے گا کہ جو کوئی امام معین کی تقلید کرے گا، وہ ہرگز نفس تقلید کی وجہ سے ملام و مطعون نہیں ہو سکتا، ہاں بمقتضائے جہالت اگر ائمہ دین کی اتباع کو حرام کہنے لگے، چنانچہ آج کل آپ حضرات میں یہ امر شائع ہو رہا ہے، تو بے شک وہ شخص مرتکب ممنوع کہلائے گا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب | باقی یہ شبہ کہ مباح کی ایک جانب کو معمول بہ ٹھیرانا، اور جانب آخر کو بالکل متروک کر دینا کیونکر جائز ہوگا ؟

۱۔ جس نے اپنا خدا اپنی خواہش نفسانی کو بنا رکھا ہے (یعنی جو جی میں آئے ہے ملّا وعلما اس کا اتباع کرتا ہے)، ایسا ۱۱۔ لوگ جاہلوں کو سردار بنائیں گے، ان سے سوالات کئے جائیں گے، تو وہ بغیر علم کے فتوے دیں گے، سو وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے، (مشکوٰۃ شریف ص ۲۳ کتاب العلم، فصل اول) ۱۲۔ ۱۳۔ حدیث شریف میں ہے: اِذَا دُرِیْتُ شَخًّا مُّطَاعًا، وَهُوَ یُؤْتِیْ مُتَّبِعًا (۱۴) (مشکوٰۃ شریف ص ۲۳ باب الامر بالمعروف، فصل ثانی) ۱۲۔ یہ خیال خام ہے اور نامکن ہے اور پاگل پن !

سوال تو اس کا جواب پہلے عرض کر آیا ہوں کہ گوہر ایک امام کی تقلید فی نفسہ مباح ہے مگر جب ایک کو اختیار کر چکا، تو اب دوسروں کی تقلید کو لازم کرنا، بالخصوص زمانہ واحد میں، ہرگز نہ چاہئے۔

علاوہ ازیں اگر آپ کی خاطر سے ہم ایک زمانہ میں بھی سب کو مباح مان لیں، تو جب بھی تخصیص و ترجیح کی بہت سی صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ آپ کو بھی بشرط انصاف ماننا پڑے گا، مثلاً:

(۱) باعث ترجیح کبھی یہ امر بھی ہوتا ہے کہ گوشتی واحد کی دونوں جانب زمانہ واحد میں مساوی فی الرتبہ ہوں، مگر بوجہ سہولت اگر کوئی ایک جانب کو اختیار کر لے، اور اس پر عمل دانی کرے، اور جانب آخر کو بالکل ترک کر دے، مگر اعتقاداً جائز سمجھتا ہے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ بلکہ اگر بوجہ سہولت جانب مروج کو بھی اختیار کرے اور دوسرے کو ترک، تو جب بھی کسی طرح مرتکب امر ممنوع نہیں ہو سکتا، دیکھئے: عباداتِ نقلیہ — شل صلوٰۃ و صوم و حج و صدقہ کی بہت صورتیں ایسی ہیں کہ مباح ہونا مسلم، بلکہ بوجہ ارشاد و فعلِ رسول اکرمؐ بعض کی اذوقیت و مسنونیت بالاتفاق ثابت، باوجود اس کے اگر کوئی شخص ان میں سے بعض صورت پر بوجہ دقت یا بوجہ آخر، عمل نہ کرے تو بالاتفاق اس پر کوئی جائے طعن نہیں؛

سوائے قاعدہ کے موافق اگر کوئی ہمارے ملک میں مثلاً امام اعظمؒ کی تقلید اس وجہ سے کرے، کہ اس کا حصول و علم بوجہ رواج و شہرت سہل ہے، تو اس کے اوپر کیا الزام ہو سکتا ہے؟

(۲) یا کوئی مثلاً یہاں اس وجہ سے تقلید امام اعظمؒ کو ادروں کی تقلید پر ترجیح دیتا ہے کہ چونکہ اس ملک میں یہ لوگ خواص و عوام بکثرت ہیں، ان کے خلاف کرنے میں صورت اختلاف ظاہر ہوتی ہے، اور اس اختلافِ باہمی سے جو خرابیاں عائد ہوتی ہیں، آپ خوب جانتے ہیں، عیاں را چہ بیان؟ خدا معلوم کتنے مسلمانوں کو آپ نے کافر کہا ہوگا! اور کتنوں نے آپ کی تکفیر و تفسیق کی ہوگی! سو بھلا ایسے امر کی وجہ سے کہ جس کو آپ بھی مباح فرماتے ہیں، اتنی بڑی خرابی کو کہ جس کے بارے میں کیا کیا کچھ وعید شارح نے فرمائی ہے، اپنے سر دھرنا کب مناسب ہے؟

(۳) یہ سب قصہ توجہ ہے کہ جب کوئی جمیع حضراتِ ائمہ کی شان میں تسادی کا معتقد ہو، اور جب کسی کو بہ نسبت ادروں کے اعلیٰ اور افضل سمجھتا ہو تو پھر تو تقلید اس

امام خاص کی عند البعض واجب ہے، اور اگر موافق رائے دیگر علماء کے مستحب ہی کہا جائے تو پھر بھی اگر کسی بے چارے نے امر مستحب اور اولیٰ پر بوجہ احتیاط دین عمل دائی کر لیا، تو اس نے کیا تصور کیا؟

امور دینی میں احتیاط مستحسن ہے | امور دینی میں احتیاط سب جانتے ہیں کہ کیسا امر ہے؟ امور عظام تو درکنار رہے، دیکھئے! بہ نسبت وَلَدٌ وَلِیْدَةٌ زَمْعَةٌ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو امر وَاحِدٌ مِّنْهُ یَا سَوْدَةُ! فرمایا، اور اسی ارشاد کی وجہ سے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا العراس لڑکے کے روبرو نہ آئیں، حالانکہ ارشاد نبوی کا مثنیٰ فقط احتیاط پر تھا، چنانچہ ناظران حدیث خوب واقف ہیں۔

مستحسن پر غیر مستحسن کی ترجیح | بنظر مزید توضیح یہ امر اور بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ شرع میں یہ امر کثیر الوقوع ہے کہ بعض چیزیں اصل سے مُباح بلکہ مستحسن ہوتی ہیں، مگر بوجہ بعض امور خارجیہ، امر غیر مستحسن کو ترجیح دینی مستحسن ہو جاتی ہے، اور اس وقت میں بھی جانب مستحسن ہی کو ترجیح دینا، ان کا کام ہے جو عقل دور بین نہیں رکھتے، اور حدیث میں اس قسم کے امور بکثرت ملیں گے؛

(۱) دیکھئے! احادیث صحیحہ میں یہ امر موجود ہے کہ بوقت نزول قرآن مجید، جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے جناب باری میں مکرر سرگرم عرض معروض کر کے قرآن مجید کے ساتھ حروف مشہورہ پر پڑھنے کی اجازت لی، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں حسب رائے اور استحسان جماعت صحابہ بوجہ ظہور و انتشار اسلام و قرآن فی بلاد اہم اس توسع کو _____ کہ جس کو خاتم النبیین نے باصرار و دعائے مکررہ بوجہ مصلحت امت جناب باری سے حاصل کیا تھا، اور جن حروف کی شان میں حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فُکِّلَ حُرُوفٍ شَافِئَ کَافٍ فرمایا تھا _____ موقوف کر دیا، اور حضرات صحابہ نے اس توسع کے عوض اس زمانہ کے مناسب حال سمجھ بوجہ کراہت قرآن کو منحصر فی حرف واحد فرما دیا

لَهُ وَلَدٌ، لِزَاكَ، وَلِیْدَةٌ، بَانْدِی، زَمْعَةٌ، حضرت سودہ کے والد کا نام ۱۲

لے ترجمہ: ۱۷ سودہ! اس سے پردہ کرو (بخاری شریف ج ۲، کتاب البیوع، باب تفسیر المشتمات ۱۲)

رہیں المجتہدین تو شاید حضرات صحابہ بڑی ہی طعن کریں کہ سب ضرور مبہم کو ترک کر کے مختصر فی صورتہ واحدہ کیوں کیا؟

(۲) اور سنئے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کا جی چاہتا تھا کہ بنا سے کعبہ کو اگر کرتا سے ابراہیمی کے مطابق تیار فرما دیں، مگر بعض مسلمانوں کے انکار اور دین سے پھر جانے کے خوف کی وجہ سے آپ رُک گئے، چنانچہ الفاظ حدیث اس پر شاہد ہیں، باوجودیکہ آپ اس امر کو مستحسن سمجھتے تھے، مگر نقطہ بدیں خیال کہ یہ امر کوئی مقصود فی الدین نہیں، اور اس کے نفع کے مقابلہ میں بڑے نقصان کا اندیشہ ہے، اس لئے اس امر کو گو عمدہ تھا، ترک فرمایا۔

(۳) علاوہ ازیں حدیثوں سے زمانہ نبوی میں عورتوں کا نماز کے لئے مساجد میں جانا ثابت ہوتا ہے، اور یہ امر ثبوتِ اباحتِ امر مذکور کے لئے دلیل کافی ہے، پھر دیکھئے! باوجود اس کے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے عورتوں کو مساجد میں جانے سے منع فرمایا، اور عوراتِ مسلمین اس امر کی شکایت جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں لے گئیں، اور کہہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں باوجودیکہ ہم مسجد میں چلی آیا کرتی تھیں، مگر اب ہم کو مساجد میں جانے سے روکا جاتا ہے، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی یہی فرمایا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورات کے اس حال کو ملاحظہ فرماتے، تو بے شک مساجد میں آنے جانے سے منع فرمادیتے۔

اس کے سوا اور بہت سے امور خاص حدیث میں اس قسم کے ملتے ہیں، اب ذرا انصاف فرمائیں کہ جب بوجہ اصلاحِ ناس اور انتظامِ شریعت، امورِ مستحسنہ کو ترک کرنا، اور غیر مستحسنہ کو معمول بہا تعمیرِ اضروری ہوا، تو اگر ان امور میں کہ جن کی ہر دو جانب دراصل مباح ہیں، بوجہ مصالحِ ایک جانب کو کوئی معمول بہا ٹھیرا لے، تو عین اتباعِ عقل و نقل معلوم ہوتا ہے، اس پر لے دے کر نااہل عقل کا کام نہیں۔

خلاصۂ بحث | نظر بریں یوں سمجھیں آتا ہے کہ گو تقلید فی نفسہ کوئی امر مقصود فی الدین اور ضروری نہ ہو، مگر بوجہ امورِ خارجیہ مثل انتظامِ دین و مصلحت

عام و شیوعِ جہل و غلبہ ہوا سے نفسانی۔ تو بے شک ضروری معلوم ہوتی ہے، اولاً اس وجہ سے اگر واجبِ بغیرہ کہئے تو مناسب ہے، اور اگر آپ انصاف فرمادیں گے تو میری عرض کی تصدیق کرو گے، اہل فہم تو میری اس عرض کو ان شاء اللہ قبول ہی فرمادیں گے، ہاں اکثر

حضرات سے کچھ بعید نہیں جو خواہ مخواہ اُلجھنے کو تیار ہوں، اس لئے ہم بھی چاروں چار مجتہد محمد صاحب کے ڈھنگ کو اختیار کرتے ہیں، اور ان مصنفین کے کلام سے ————— کہ جن کے کلام کو بے سوچے سمجھے مجتہد صاحب اور ان کے قبلہ ارشاد اپنے ثبوت مدعا کے لئے تحریر فرماتے ہیں ————— ایک دُوسرا اپنے مدعا کی تائید کے لئے پیش کرتے ہیں، کبھی مجتہد صاحب یوں نہ فرمانے لگیں کہ جیسے ہم نے اپنے دعوے کی تائید میں اقوال علماء نقل کئے تھے، اوروں کو بھی اسی طرح اپنے دعوے کی تائید کے لئے اقوال سلف پیش کرنا چاہیے، مگر نقل اقوال سے پہلے بوجہ اللہ غلط فہمی حضرات غیر مقلدین اپنے دعوے کو پھر بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں:

مجتہد صاحب! تقلید ہمارے نزدیک جمیع اقسام نہ حرام نہ ضروری نہ مباح، بلکہ بعض صورتیں ممنوع ہیں، تو بعض ضروری، بعض مکروہ ہیں تو بعض اولیٰ و انسب ————— مگر یہاں ہم فقط دُوسو صورتوں کو جن کو ہم اس زمانہ میں ممنوع و ضروری سمجھتے ہیں بیان کرتے ہیں، اوروں سے نہ کچھ ہم کو بحث، نہ ان کا بیان کرنا ضروری، سو ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ:

”اس زمانہ میں عوام کو ————— یعنی جو لوگ حسب اصطلاح و تعریف علماء و فقہاء نہ مجتہدین میں شمار کئے جاتے ہیں، نہ مرجحین میں داخل ہو سکتے ہیں ————— علی الخصوص جبکہ وہ کسی مذہب کے پابند بھی ہو چکے ہوں تقلید شخصی ضروری ہے، ائمہ مجتہدین میں سے جس کی چاہیں ایک کی تقلید کر لیں، گو قابل تقلید و اتباع اور بھی سمجھے جاتے ہیں، ہاں بوقت ضرورت کسی مسئلہ خاص میں اور ائمہ کی تقلید بھی مباح ہے، کما ہو مبسوط فی کتب الفقہ، مگر یہ تقلید شخصی کے منافی نہیں ————— اور یہ تقلید ممنوع ہے کہ اس زمانہ میں ہر ایک عام و خاص کو اباحت مطلقہ و مطلق العنانی دی جائے کہ ہر مسئلہ میں جب چاہے جس کی چاہے تقلید کر لیا کرے“

توثیق مذہب احوالجات اور اس کے مؤید اقوال علماء متقدمین و متاخرین و خفیہ و شافعیہ و غیرہ بکثرت ملیں گے، بلکہ علماء متاخرین میں سے تو اس کا خلاف شاید ایک ہی دُٹنے کیا ہو تو کیا ہو۔

(۱) دیکھئے! شارح سفر السعاده مذاہب اربعہ کے حال میں فرماتے ہیں:

لہ شارح یعنی حضرت شیخ محدث عبدالحی دہلوی قدس سرہ (ولادت ۱۱۵۷ھ وفات ۱۲۵۷ھ) اور سفر السعاده میں کا دوسرا نام صراط مستقیم بھی ہے شیخ عبدالدین شیرازی فیروز آبادی شافعی صاحب قاموس رحمہ اللہ کی عربی تصنیف ہے شیخ محدث دہلوی نے فارسی میں اس کا ترجمہ اور شرح لکھی ہے جو شرح سفر السعاده کے نام سے مطبوعہ ہے ۱۲

باجملہ مذاہب حق، و فراق وصول، بہتر ہے مقصود، و اہم اب در آید خاندین،
 اس چہ راست، و ہر کہ واسعہ ازین را چہا کے، و در سے ازین در بکے اختیار نمود، ہر او
 در حق رفتن، و در سے دیگر رفتن (معاہد) حبث و یاد باشد، و کارخانہ عمل را از ضبط و ربط
 بیرون آئین، و از تمام مصلحت بیرون آئین است، و اگر قصہ سلوک طریق در ساق
 اختیار دارد، ہم از مذہب و اہم ہزار، و ولایت کہ ویش حسن و اقوی، و فائدہ اش اہم
 و اتم، و احتیاط در اس اکثر و آؤ قریب و اختیار کند، و ہر او رخصت و مسالہ و جیلہ نمودی
 نرود، اس طریقہ شافرانست، و شک نیست کہ اس طریقہ محکم تر و مضبوط تر است
 اتہی (شرح بنظر السعادت ص ۱۱ مطبوعہ نول کشور)

(ترجمہ: خلاصہ ہے کہ حق مذاہب، و در حق خصوص دیکہ پیچیدگی، و اورین کی حمایت میں
 داخل ہونے کے دروازے پہ چار مذاہب ہیں، اور جس شخص نے ان چار راہوں میں سے کوئی ایک راہ، اور
 ان راہوں میں سے کوئی ایک راہ اختیار کر لیا، پھر وہ کوئی اور راست اختیار کرنا چاہے، اور کوئی اور راہ راہ
 اپنانا چاہے تو وہ فضول راہ ہے جو وہ بات ہے، اور عمل کے کارخانے کا ضبط و ربط و درم برام کرنا ہے،
 اور مصلحت کی راہ سے ہٹ جائے، اور اگر وہ شخص بیگزاری اور احتیاط کا راست اختیار کرنا چاہتا ہے تو
 اس کی صورت بھی یہی ہے کہ کسی ایک مذہب کی جس کو اس نے پسند کر لیا ہے۔ اور روایت
 اختیار کرے جس کی دلیل بہترین اور قوی ترین اور جس کا فائدہ زیادہ عام و تمام ہو، اور جس میں احتیاط زیادہ
 وافر ہو، اور رخصت، سہولت اور جیلہ سازی کی راہ اختیار کرے، بہترین راہ کی بھی رائے ہے، اور شک
 یہی مذہب زیادہ محکم اور مضبوط ہے۔)

اس کے کچھ بعد مشاعرہ مذکور میں نقل فرماتے ہیں:

قول: و لیکن قرار داد علم، و مصلحت ویرایشان و راتر زباں، تمیں و تحسین مذہب
 است، و ضبط و ربط کاو دین و دنیا ہم وری صورت بود، از اولیٰ چیز است ہر کلام را کہ
 اختیار نماید صورت دارد، و لیکن بعد از اختیار کیے بجا نب و کرے رفتن ہے تو ہم سہم
 و تفریق و تشبہ و احوال تمام بود، قرار داد و شافران علم، بریں است و ہو
 المختار، و فیہ اللہ۔ انہی بلغظہ (عزاسانی ص ۱۱)

(ترجمہ: مگر علم، کا فیصلہ و آخری زمانہ میں ان کی نگاہ میں مصلحت مذہب کی تمیں و تحسین میں
 ہے، اور دین و دنیا کے کاس کا ربط و ضبط بھی اسی صورت میں ہے، و شروع میں آدمی کو اختیار ہے جس مذہب

کہا ہے کہ یہ مسئلہ ہے اگر کسی ایک کو اختیار کرنے کے بعد دوسرے مذہب کی طرف ہٹا کر اس امام کے ساتھ
ہنگامی اور احوال و احوال میں ہر گندگی اور گروہ بندی کے بغیر مل جلے ہوئے ہیں۔ علماء متاخرین کا فیصلہ یہ ہے
اور یہی پسندیدہ راہ ہے۔ اور اس میں خیر ہے۔

اب ذرا مجتہد صاحب انصاف سے غلط فرمائی کہ یہ شارع سفر السعادتہ کی شیخ محمد صالح
موت و دیوی میں، کہ کن کو رئیس المجتہدین نے قائلین عدم وجوب تقلید شخصی کے زمرے میں اپنے
رسدہ شیوٹ الحق بمحقق میں شمار کیا ہے، سو دیکھئے! ان کا ارشاد کیا ہے؟ ہماری رائے
کی تائید عبارت مذکور سے لگتی ہے یا آپ کی؟ ہم تو فقط یہی کہتے تھے کہ زمانہ و امد میں
مذہب مختلفہ کی تقلید کرنی اس زمانہ کے مناسب مل نہیں، شارع سفر السعادتہ نے تو ایک
اور ہی صورت کی ممانعت کر دی، یعنی جب ایک مجتہد کی تقلید اپنے زمانہ کر لی، تو پھر ہر ایک
حاکم و حکوہ یا ہانت نہیں کہ اول کی تقلید سے خارج ہو کر دوسرے امام کی تقلید کرنے لگے اور
اس امر کو حضرت شیخ محمد و معمول یہ عند المتاخرین فرماتے ہیں۔

② دوسری سند تھے: امام طحاوی کی بنی بن سیف الدین کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

إن الواجب تقلیدواحد ولا یجوز تقلید اثنین ولا ثلاثة
یعنی تقلید کسی ایک کی تقلید واجب ہے، اور ایک زمانہ
کی تقلید جائز نہیں، اس طرح کہ ایک شخص ایک ہی
وقت میں چالیس ہی ہو اور چالیس ہی ہو، جیسے کہ ایک
ہو الواقع الاثنین من جنس الناس، اثنین۔
کہ لوگ کر رہے ہیں۔

③ اور تھے: امام ابن الہمام آخر عمر میں فرماتے ہیں:

لا یجوز تقلید فیما قلنا
فیہ اتفاق
(مقلد میں سے کسی امام کی تقلید کرنا) یعنی اس
کی رائے پر عمل کرنا، اس کے لئے رجوع کرنا بخیر
ظہار جائز نہیں ہے۔

④ ثم قال: وأما الحكم في ذلك فلا يفتقر بعض الجهد بما يقع في الكتب
من إطلاق بعض العبارات الموهمة خلاف المراد، فيجيبهم على تنقيح اللفظ

یعنی بنی سیف الدین نے اپنی حق کی عبارت میں کہ کفار طحاوی نے ان کی ایک عبارت کے خلاف طور پر
مذکورہ امام کی ہے دیکھئے طحاوی علی المراد والحمد للہ کہ دیکھئے نیز آخر ص ۲۳۶ و آخر ص ۲۳۷

میں منکرین وجوب تقلید شخصی میں گنویا ہے، اور اسی پر اور حضرات کو نفیاس فرمایا ہے، خوف طول جان کھائے جاتا ہے، ورنہ دل میں تو یہ آتا تھا کہ دُعا جارا اور حضرات کے کلام بھی اپنی تائید کے لئے نقل کرتا، اور مثل حضرت شیخ محی الدین بن عربی اور امام غزالی و صاحب میزان الشعرائی وغیرہم کے کلام کو، جو دعویٰ حق پرشاد ہیں پیش کرتا، مگر جن کو فہم خدا داد ہے، وہ ان شرا راہ اتنی ہی بات میں مطلب صحیح نکالیں گے، اور آپ کی حالت کو رحم کی نظر سے ملاحظہ کر لیں گے۔

الفاظ میں الجھ رہے ہیں

اور ٹھیک یہ ہے کہ بخدا! ہم کو بھی آپ کی حالت پر بہت افسوس و رحم آتا ہے، آپ اور آپ کے شیخ الطافہ رفو تقلید میں تو خامہ فرسائی کرنے کو تیار ہو گئے، مگر آپ حضرات کی تحروں سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اب ملک بہت موٹی موٹی باتوں کو بھی نہیں سمجھ، بلکہ الفاظ ہی میں الجھ رہے ہو، آپ کو تو یہ بھی خبر نہیں معلوم ہوئی کہ تقلید کی کتنی قسمیں ہیں؟ اور ان کا کیا حکم ہے؟ فقط آپ حضرات نے یہ مضمون سن کر، اور نیز بعض اکابر کی تصانیف میں دیکھ کر کہ تقلید شخصی نہ چاہئے یا بُری ہے، یہ خیال جمار کھا ہے کہ تقلید کسی کو کسی حالت میں نہ چاہئے بلکہ آپ حضرات کی بعض تقاریر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ تقلید شخصی ہو یا غیر شخصی ہرگز نہ چاہئے اور ظاہر احادیث کو اختیار کرنا چاہئے، خواہ اس شخص میں شرائط مقررۃ اجتہاد و تفقہ موجود ہوں یا نہ ہوں، چنانچہ دیباچہ کتاب میں بھی آپ نے کسی قدر اس مضمون کو لکھا ہے، سو اگر آپ کا یہی مطلب ہے تو عنایت فرما کر اس کے دلائل سے مطلع فرمائیے، اور اگر یہ مطلب نہیں تو اور جو کچھ مطلب ہو بہت صاف طور سے مدلل تحریر کیجئے تاکہ یہ تو معلوم ہو کہ مجتہدین زمانہ حال کس تقلید کو ممنوع فرماتے ہیں؟ کسی کو جائز بھی کہتے ہیں یا نہیں؟ آپ حضرات کے اقوال دربارہ تقلید اس قدر متباہت و متعارض ہیں کہ جس کا ٹھکانہ نہیں! بعض اقوال سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقلید ممنوع، بعض کے کلام سے صُور خاصہ کی ممانعت نکلتی ہے، بعض کے کلام سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ تقلید شخصی فی نفسہ تو مُباح مگر بوجہ خصوصیت امر مُباح و ترکِ جانبِ آخر قابلِ انکار ہے، چنانچہ مجتہد العصر کے کلام سے ہُوئیڈا ہے، تو آپ کو لازم ہے کہ ان صُور میں سے کوئی صورت متعین فرمائیے، اور اس پر کوئی دلیل پیش کیجئے، غرض جو ہو مدلل ارشاد ہو۔

نص کہاں چھپا رکھی ہے؟ اور ایک عرض یہ بھی ہے کہ آپ اور آپ کے ہم پیشہ بالخصوص فخر المجتہدین جناب مولوی محمد حسین صاحب اس امر کے

مدعی ہیں کہ بطلان تقلید میں ہماری طرف سے نص صریح متفق قطعی الدلالتہ موجود ہے، چنانچہ مجتہد صاحب موصوف نے ہمارے مقابلہ میں بھی یہ ارشاد فرمایا ہے کہ ان مسائل متنازعہ فیہا میں ہر ایک مسئلہ کے ثبوت کے لئے ہمارے پاس نص مشروط بشرط مذکورہ موجود ہے، سو اس دعوے کے موافق بطلان تقلید کے بارے میں بھی کوئی نص حسب شرائط مقدمہ ضرور لگا رکھی ہوگی، عنایت فرما کر اس کو ظاہر کر دیجئے، جناب مولانا مولوی نذیر حسین صاحب کی تقریر دل پذیر تو آپ نے تحریر فرمائی، مگر اس نص کا پتہ نہ آپ کے کلام میں، نہ مجتہد صاحب کے کلام میں؛ اور اگر وہ نصوص یہی آیات کریمہ ہیں جو آپ نے نقل فرمائی ہیں، تو یہی ارشاد فرمائیے، مگر ذرا سوچ لیجئے کہ جس تقلید کے ہم مدعی نہیں اس پر اعتراض کرنا تو بالکل لغو ہے، ہاں جس تقلید کو ہم اس زمانہ کے اعتبار سے حق سمجھتے ہیں، اس کے بطلان کے لئے کوئی نص صریح متفق قطعی الدلالتہ ہو تو بیان کیجئے، مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ یہ تو آپ نہ کریں گے، بلکہ اس کی جگہ اقوال فقہاء و محدثین بے سوچے سمجھے بہت کچھ نقل کر دو گے، سو سب جلتے ہیں کہ یہ تو مباحثہ نہیں، بلکہ بقول شخصے ”بوجہ میں دانا“ ہوا۔

الحاصل: اول تو آپ کو یہ لازم ہے کہ حسب دعویٰ و وعدہ، بطلان تقلید متنازعہ فیہ کے لئے نص صریح قطعی الدلالتہ پیش کیجئے، اور اگر آپ سے یہ نہ ہو سکے، اور دعویٰ مذکور سے آپ دست بردار ہو کر اپنے دعوے ردّ تقلید کے ثبوت کے لئے اقوال فقہاء نقل فرمائیں، تو اس کا لحاظ ضرور رکھنا کہ وہ اقوال اول تو کن حضرات کے ہیں؟ عند الحنفیہ ضرور مئی التسلیم ہیں یا نہیں؟

دوسرے یہ ہے کہ ان اقوال سے کون سی تقلید باطل ہوتی ہے؟ خدا کے لئے موٹی سی بات یہ تو ملاحظہ کر لیا کیجئے کہ جن حضرات کے کلام آپ ردّ تقلید کے لئے پیش کرتے ہیں، اکثر ان حضرات کے کلام دوسری جگہ ثبوت تقلید پر دال ہیں، کما مآز الانفا، اس سے ہر ادنیٰ اعلیٰ سمجھ سکتا ہے کہ ہونہ ہو وہ تقلید اور ہے اور یہ اور، مگر کیا کیجئے! مشکل تو یہ ہے کہ آپ حضرات کو ”دو اور دو چار روٹی“ ہی سوجھی ہیں، مقام حیرت ہے کہ جو حضرات اقوال مصنفین و عبارات کتب متداولہ میں ایسے سر کے بل گرتے ہیں، وہ حضرات دعویٰ اجتہاد کس منہ

سے کرتے ہیں! جو نام کے عالم مطالب سلف کو ان کے محمل پر حمل کرنے سے عاجز ہیں، وہ نصیحت
قرآنی و احادیث نبویؐ میں کیا خاک تطبیق دیں گے! یہ
تو براوج فلک چہ دانی چسیت؟! چوں ندانی کہ در سرانے تو کیست
طرفہ یہ ہے کہ مجتہدین زمانہ حال، جن کے اقوال و بارہ رتو تقلید شخصی نقل فرماتے ہیں ان میں
سے اکثروں کا مقلد بہ تقلید شخصی ہونا اظہر من الشمس ہے۔ باقی یہ امر روشن ہے
اور پہلے اس کی طرف اشارہ بھی کر آیا ہوں کہ سلسلہ خاص میں کسی وجہ سے خلاف کرنا، بالخصوص
جن کو مرتبہ تفقہ و سلیقہ ترجیح بین المسائل ہو، تقلید شخصی کے مخالف نہیں، الغرض آپ جو کچھ
تحریر فرمائیں کلام احقر کو سمجھ کر تحریر فرمائیں، اپنے خیال کا اتباع محض نہ ہو۔

مولانا سید نذیر حسین صنادہلوی

کے

مقدماتِ ستہ کا جائزہ

اب اس کے بعد رئیس المجتہدین کے مقدمات کی طرف متوجہ ہونا اگرچہ غیر ضروری معلوم
ہوتا ہے، مگر چونکہ ہم پہلے وعدہ کر چکے ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بالاجمال مقدمات
مذکورہ کی کیفیت عرض کی جائے، سنئے! قَالَ رَئِيسُ الْمُجْتَهِدِينَ:

۱۔ اوج: بلندی۔ ترجمہ: آپ کو کیا پتہ کہ آسمان کی بلندی پر کیا ہے؟! جب آپ کو
ہی پتہ نہیں کہ آپ کے گھر میں کون ہے؟! شیخ سعدیؒ نے یہ شعر اس حکایت کے بعد لکھا ہے
کہ ایک نجوی اپنے گھر لوٹا تو بیوی کو ایک آشنا کے ساتھ بیٹھا ہوا پایا، سخت غصے ہوا گالیاں دیں، اور اس کے
ساتھ لڑ پڑا، شور و غل ہوا، تو ایک دل والے نے کہا کہ تو بڑا نجوی بنتے ہے، آسمان کے اوپر کی لوگوں کو خبر دیتا
ہے، مگر تجھے یہ ہنک پتہ نہیں کہ تیرے گھر میں کون ہے؟! گلستاں ص ۱۲۱ باب چہارم ۱۳

مقدمہ اولیٰ: ”تنوع“ میں کہا ہے: حاصل هذا الكلام أن وجوب الشيء يدل على حرمته تركه، وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه، وهذا مما لا يتصور فيه النزاع، انہی .

اقول: صدقت وبررت! بے شک یہ فرمانا مجتہد العصر کا ٹھیک ہے کہ جو چیز حکم شارع کے موجب واجب ہوگی اس کا ترک کرنا ممنوع ہوگا، لیکن یہ یاد رہے کہ

(۱) وجوب شرعی کبھی تو بہ نسبت صورت واحدہ ثابت ہوتا ہے، اور بوجہ امر شارع اس خاص صورت کا ترک کرنا ممنوع ہو جاتا ہے۔

(۲) اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ ایک شئی علی الاطلاق بحکم شارع واجب ہوتی ہے، اور صورت محتلمہ مباعدہ سے کسی صورت خاص کی تعیین علی سبیل الوجوب نہیں کی جاتی، سو اس شئی کے ادا کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ شئی مذکور کی جمیع صورت پر عمل کیا جائے، بلکہ صورت واحدہ پر عمل کرنے سے بھی وجوب سے سبک دوش ہو جائے گا۔

اول صورت کی مثالیں تو بکثرت موجود ہیں۔ ہاں قسم ثانی کی مثال مطلوب ہے تو سنئے! قرأت قرآن مطلقاً تو فرض و ضروری ہے، مگر ساتوں لغات مباعدہ فی الشرع میں سے جس لغت کے موافق زمانہ نبویؐ میں کوئی پڑھ لیتا تھا، سقوط فرض کے لئے وہی کافی سمجھا جاتا تھا چنانچہ ارشاد نبویؐ: ”كُلُّ حَرْفٍ شَاوٍ كَافٍ“ میرے مدعا پر شاہدین ہیں، لفظ شَاوٍ کَافٍ سے بشرط فہم بداہتہ یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حروف سبعہ میں سے اگر کوئی مدح العمر حرف واحد ہی پر عمل کرے تو کافی ہے۔ اب اس سے کوئی ذکی یہ مطلب نکالنے لگے کہ جب ساتوں حرفوں پر پڑھنا مباح ہوا، تو سب کے سب حروف مَا اَنَا كُمْ الرسولی میں داخل ہوئے، پھر اب اگر کوئی بالخصوص قرآن شریف کو موافق لغت واحدہ کے پڑھے گا تو تارک ہوگا بعض مَا اَنَا كُمْ الرسولی کا، تو سوائے کم فہمی یا قلت تدبر یا مغالطہ وہی اور کیا کہا جائے؟!

لے خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی شئی کا واجب ہونا اس کے ترک کی حرمت پر دلالت کرتا ہے، اور کسی شئی کا حرام ہونا اس کے ترک کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، اور یہ ایسی بات ہے جس میں نزاع متصور نہیں ۱۲

لے سچ کہا اپنے ادنیٰ کا کام کیا آپ نے ۱۳

بالجملہ جب شئی واجب علی الاطلاق کی صورت متعددہ میں سے ————— باوجودیکہ سب
باحث میں مساوی فی الرتبہ ہیں ————— ایک پر بالخصوص عمل کرنے سے ترک مَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ
وخلایف امر شارع لازم نہیں آتا، تو

(۳) جس حالت میں کہ کسی شئی واحد کی صورت متعددہ میں سے حق اور معمول بہ تو صورت
واحد ہی ہے، مگر بوجہ اختلاف تحریری و تحقیق کوئی کسی صورت کو حق کہتا ہے، کوئی کسی کو حق سمجھتا
ہے، اور اپنی اپنی تحقیق و تحریری کی وجہ سے کسی نے کسی صورت کو، کسی نے کسی صورت کو ان
صورت متعددہ میں سے علی التبعین معمول بہ ٹھہرا لیا، اور باقی صورت کو بوجہ رجحان تحقیق و تحریری ترک
کر دیا، تو یہ ترک تو بدرجہ اولیٰ مباح، بلکہ اولیٰ و ضروری ہوگا۔

سومسلئہ تقلید میں یہی اخیر قسم پائی جاتی ہے، چنانچہ بدیہی ہے، اور اگر کوئی خواہ خواہ
قسم ثانی میں تقلید کو داخل کرنے لگے تو ہمارا جب بھی مدعا ثابت ہے، ہاں واجب کی قسم اول
میں یہ تقلید ہرگز داخل نہیں ہو سکتی، تاکہ اس مقدمہ سے مجتہد العصر کا کچھ مدعا نکلے۔

مقدمہ ثانیہ: اَنْزَلَنِي عَلَى سَبِيلِ الدُّرَرِ، اس لئے کہ حق عند اللہ ایک ہی ہے، اور یہ مقدمہ
عند الجہور سکتا ہے، اور محتاج ایراد و نقل کا نہیں۔

مقدمہ ثالثہ: بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو فَرَّغَ تَحْقِيقِ ان کی کی ہے، کیونکہ انھوں
نے ان احادیث کو احادیث قابل عمل نہیں سمجھا، بدعوئے نسخ یا بدعوئے ضَعْف اور امثال اس
کی کے، نہ یہ کہ حدیث کو قابل عمل کے سمجھ کر پھر اپنے اقوال کی پابندی سے حدیث نہیں ملتے
تھے، عاشا ہم اللہ! انتہی۔

اقول: ان دونوں مقدموں کے جواب میں تو بے اختیار ہماری زبان پر یہ شعر آتا ہے ۵
ای آئکہ لاف میزنی از دل کہ عاشق است طوبی لک! ار زبان تو بادل موافق است
مقدمہ رابعہ: جو مقدمہ محض، کہ حدیث سے کچھ خبر نہیں رکھتا ہو، اگر حدیث کو قبول نہ کرے تو
قبول نہ کرنا اس کا فَرَّغَ تَحْقِيقِ کی مثل ائمہ اربعہ کے نہ ہوگی، بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا۔ انتہی

۵ اے وہ شخص جو ڈینگیں مارتا ہے کہ: ”دل سے عاشق ہوں“ پش و باش! اگر تیری زبان
دل کے ساتھ موافق ہے ۱۲

اقول: شرع

برگشتہ بخت جذبہ دل تم کو آفریں آکر وہ پھر گیا مرے بیت الحزن کے پاس
انسوس! ہم تو مقدمہ ثانیہ و ثالثہ کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے تھے، اور بدانتہا سمجھے تھے کہ
ان مقدموں کے بعد جو مدعا نکلے گا، ہمارا مشیت مدعا ہوگا، مگر رئیس المجتہدین تو ہمارے مطلب
تسلک پہنچ کر دفعۃً ایسے پلٹے کہ خدا کی پناہ! ہم کو کیا خبر تھی کہ اس زمانہ کے مجتہدین بدانتہا کا بھی
خلاف کیا کرتے ہیں! اور نتیجہ کا خلاف مقدمات، اور فرع کا خلاف اصل ہونا بھی ان کے یہاں
درست ہے، اور کبھی کچھ کہہ دینا، اور کبھی کچھ لکھ دینا بھی ان کے یہاں صفت رجوع میں داخل
ہے، خیر! اس کو تو بعد میں عرض کروں گا۔

دعویٰ بلا دلیل | اول تو ہماری عرض یہ ہے کہ رئیس المجتہدین نے باوجودیکہ مدعی ہیں،
مگر اپنے اس دعویٰ مذکور پر کوئی دلیل کیوں نہیں پیش کی؟ حالانکہ
مقدمات مذکور ہیں مقدمہ رابعہ اصل مطلوب مجتہد صاحب ہے، اور مقدمات تو فقط تابع ہیں،
یعنی خلاف اور مشرأً خلاف اگر تھا تو یہی مقدمہ تھا، پھر اس کو یوں مہمل چھوڑ جانا، اور دیگر
مقدمات کی باوجودیکہ وہ غیر مقصود ہیں، اور اکثر مسلم اور بدیہی ہیں، دلیل اقوال سلف سے
پیش کرنا بہت ہی عجیب بات ہے، مگر شاید اپنے قول کی تائید کے لئے مجتہدین زمانہ حال کے
یہاں اس قسم کے امور کا مرتکب ہونا مستحسن ہو، مثلاً مقدمہ اولیٰ کی کو ملاحظہ فرمائیے کہ اس کی
بدانتہا و ضرورت باوجودیکہ خود رئیس المجتہدین ”تلویح“ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں، مگر پھر
بھی اور کچھ نہیں تو ”تلویح“ کی ہی عبارت اس کے ثبوت کے لئے نقل کر دی، گو اس کا مطلب
بھی نہیں سمجھے، جو چاہے کلام احقر کو جو مقدمہ اولیٰ کے ذیل میں گزر چکا ہے دیکھ لے۔

نظر بریں تو یوں مناسب ہے کہ رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابعہ ہی جس کو اصل مدعا ہے

لے برگشتہ: پھر اہوا، بخت، نصیب، برگشتہ بخت: بد نصیب، بیت الحزن: غم کا گھر یعنی غریب خانہ
شاعر بد نصیب جذبہ دل کو شامی دیتا ہے کہ اس کا محبوب گھر کے قریب آکر
واپس لوٹ گیا، محبوب کا واپس لوٹنا بد نصیبی کی بات ہے، مگر اس کا گھر کے قریب آنا خوشی کی بات ہے،
مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی بھی مقدمہ ثانیہ اور ثالثہ میں بالکل ہم سے قریب آگئے تھے، جو ہمارے
لئے خوشی کی بات تھی، مگر اس مقدمہ رابعہ میں پھر ہینتر ابدل گئے۔ ۷ مہمل: بے دلیل۔

مجتہد صاحب کہتے تو جابا ہے، دعوئے محض ہے، اور اب تلک وہی ان سے ثابت نہیں ہو سکا، تو پھر اس کا جواب فقط لاشکراً ہی کافی ہے، ایسے کلام ناقص کو ہمارے مقابلہ میں پیش کرنا، اور کسی سے اس کے جواب کی امید رکھنا مجتہد محمد احسن صاحب کا خیال باطل ہے و
وزیرے جنیں شہر یارے چٹاٹ!

مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ مقابلہ میں اس قسم کے دعوئے پادریوں کا پیش کرنا طالب علم بھی بہت عار کی بات سمجھتے ہیں، فضلاً عن رئیس المجتہدین و افضل المتکلمین و احسن المناظرین!

دعویٰ خلاف دلیل

اب اس کے بعد قابل عرض یہ ہے کہ رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابعہ گو بظاہر تو فقط دعوئے بلا دلیل ہی معلوم ہوتا ہے، مگر فی الواقع از قبیل دعویٰ خلاف دلیل ہے، کیونکہ مقدمہ مذکورہ مقدمتین سابقتین کے خلاف ہے، بلکہ خود مقدمہ رابعہ ہی کا اول و آخر غیر مربوط ہے۔

مقدمہ رابعہ کے خلاف مقدمتین سابقتین ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ مقدمہ ثانی و ثالث کا خلاصہ تو حسب تحریر رئیس المجتہدین یہ ہے کہ:

”مذاہب اربعہ حق ہیں علی سبیل الدوران یعنی ہر مسئلہ میں احتمال حقیقت ہر ایک طرف ہو سکتا ہے، فرق اگر ہے تو راجح مرجوح کا ہے، اور کسی امام کا جو بعض مسائل میں بعض احادیث پر عمل نہیں معلوم ہوتا، وہ اس کی یہ ہے کہ وہ حدیث ان کے نزدیک منسوخ ہے یا ضعیف یا مؤول وغیرہ، یہ نہیں کہ باوجود ثبوت صحت حدیث من جمیع الوجہ محض اپنے اقوال کی تائید کے لئے ائمہ نے حدیث کو ترک کر دیا ہو“

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ جو کوئی مقلد محض کسی امام کی ائمہ اربعہ میں سے

۱۔ ناقص: ادھر انا تمام، غیر بدل بات ۱۲ ۱۱ جیسے وزیر ویسے بادشاہ (امراؤں اور تخت دونوں نالائق) یعنی جیسے مجتہد محمد احسن ویسی ان کی ادھوری دلیل ۱۲ ۱۰ پادری ہوا: پاؤں ہوا میں یعنی ناپائیدار ۱۲ ۱۱ چہ جائے کہ رئیس المجتہدین یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب اور افضل المتکلمین اور احسن المناظرین یعنی محمد احسن صاحب ایسی بات پیش کریں ۱۲ ۱۱ دوران: مصدر ہے دَارَیْکَ دَوْرًا: گھومنا، بچکر لگانا۔ علی سبیل الدوران: گھومنے کے طور پر یعنی مذاہب مختلفہ میں سے نفس الامر میں تو کوئی ایک حق ہے، مگر چونکہ وہ معلوم نہیں ہے اس لئے ہر مسئلہ میں ہر مذہب حق ہو سکتا ہے ۱۲ ۱۱ یعنی مذکورہ عبارت جو بطور خلاصہ مضمون گذر چکی ہے ۱۲

تقلید کرے گا، تو وہ بنسبت اس امام کے اس امر کا ضرور معتقد ہوگا کہ جس مسئلہ میں بظاہر ہم کو یہ شبہ گزرتا ہے کہ امام مذکور نے کسی حدیث کا خلاف کیا ہے، وہ درحقیقت خلاف حدیث نہیں، بلکہ ضرور بالضرور کوئی امر منسقط للعمل پیش آیا ہوگا جس کو ہم عامی مقلد نہیں سمجھ سکتا، تو اب اس مقلد کا قول امام پر عمل کرنا، اور حدیث پر عمل نہ کرنا امام مذکور کی تحقیق پر مبنی ہوگا، کیونکہ امام نے تو اس حدیث کو اپنی تحقیق کی وجہ سے ترک کیا تھا، اور مقلد مذکور نے بوجہ حسن ظن کے، کہ جس حسن ظن کے مثبت خود رئیس المجتہدین ہیں، تحقیق امام پر اعتماد کر کے ظاہر حدیث پر مثل امام کے عمل نہ کیا، گو اس عامی کو بادی الرأی میں ظاہر حدیث مخالف قول امام معلوم ہوتی ہے، مگر بوجہ حسن ظن فی شأن الامام، و عقیدت علم و فراست تام، یہ نسبت امام، یہ مقلد اتباع قول امام کو اپنی رائے پر بوجہ امور مذکورہ ترجیح دیتا ہے، اذیر بمقابلہ قول و فہم امام کے اپنی رائے کو ساقط الاعتبار سمجھتا ہے۔

اور بعض علماء نے جو فرمایا ہے کہ ”لاکثرائی للعامی“ اور مثل اس کے، چنانچہ رئیس المجتہدین نے اپنی بعض تصانیف میں اس قسم کے جملوں کو نقل کیا ہے، اس کا مطلب بھی یہی ہے، گو رئیس المجتہدین حسب العادت اس کو اور طرف کھینچتے ہیں۔

بالجملہ مقلد امام، قول امام کو اپنی رائے اور فہم پر ترجیح دیتا ہے، اور بوجہ ساقط الاعتبار ہونے کے اپنی رائے پر بمقابلہ قول امام کے عمل نہیں کرتا، یہ نہیں کہ محض اپنی رائے یا ہولے نفس سے ظاہر حدیث کو ترک کرتا ہے، جو ایسا کرے وہ درحقیقت مقلد امام نہیں، بلکہ مشعین ہوائے نفسانی میں داخل ہے۔

جب ان دونوں مقدموں رئیس المجتہدین سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ مجتہد جو کچھ کرتا ہے وہ حق ہے یعنی اس کو نہیں کہہ سکتے کہ اس امام نے یقینی غلطی کی، یا اتباع رائے محض قول نبویؐ کو چھوڑ دیا، تو ظاہر ہے کہ جو کوئی شخص ائمہ اربعین سے کسی امام معین کی تقلید کرے گا، تو اس امام خاص کی نسبت، یہ نسبت ائمہ دیگر، معتقد علم و دیانت بے شک زیادہ ہوگا، اور مقلد مذکور جو کچھ کرے گا اس کا مبنی تحقیق امام پر ہوگا۔ تو اب اس کے بعد رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابع میں یہ فرمانا کہ مقلد محض کا کسی حدیث کو ترک کرنا فرع تحقیق کی نہ ہوگا، بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، خود اپنے کلام سابق کا خلاف کرنا ہے، تماشا ہے کہ خود ہی اس کو مقلد محض بھی فرماتے ہیں، اور ساتھ ہی یہ بھی ارشاد دہوتے ہیں کہ ائمہ کے حدیث ترک کرنے کو کسی محصل

علمی پر محمول کرنا ضروری ہے، اور لوگ اتباع ہوئی سے پاک ہیں، اور تہیج سب کا یہ نکال دیا کہ اگر مقلد بعض اس حدیث کو، کہ اس کے امام نے ترک کیا ہے، بلکہ ترک امام ترک کیسے گا تو یہ تاریخ میں حدیث میں داخل ہو جائے گا۔

کوئی رئیس المجتہدین کی خدمت میں ہماری یہ عرض لے جاوے کہ اوروں کے کام کا مطلب سمجھنا اگر آپ کے نزدیک خلاف مشایخ اجتہاد ہے تو ہو، مگر خدا کے لئے اپنی تقریر کی ابتداء و انتہا کو ملاحظہ فرمایا کیجئے، کہ ہم مخالف تو نہیں، اگر کوئی استفتاء ہے تو تقریرات و تحقیقات حضور کا ضامانہ ہے۔

گوئی یہ خبری حضرت والا ہوگی تاہم پوری سب تہ و بالا ہوگی اور اس تصور سے یہ بھی اہل فہم کو معلوم ہو جائے گا کہ خود مقدس راہدہ کا بھی اول و آخر مراد نہیں، کیونکہ شروع مقدمہ کا تو یہ مطلب تھا کہ مقلد بعض کا حدیث کو قبول نہ کرنا تاریخ تحقیق کی مثل ائمہ کے نہ ہوگا، اور آخر میں کہ دیا کہ بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، معلوم نہیں یہ تہیج کا ہے یا فرماتے ہیں؟ اگر کلام سنا ہے تو یہ جہاں نہیں ہو سکتی، کیونکہ جہاں اول کا ضامانہ تو ہے؟ کہ مقلد کا حدیث کو ترک کرنا، مثل ائمہ کے، اس کی تحقیق پر متفرع نہ ہوگا، ظاہر ہے کہ اس کو مرتبہ تحقیق حاصل نہیں جو اس پر کچھ متفرع ہو، مگر اس بشرط انصاف بہ موجب مقدمہ ثانی و ثبات یہ بات ضروری التسلیم ہے، کہ گو مقلد کا ترک کرنا اس حدیث کو _____ کہ جس کو اس کے امام نے ترک کیا ہے، مثل امام کے _____ تحقیق پر مبنی نہیں، لیکن ترک نہ کرنا، مابین تحقیق امام کو بے شک کہا جائے گا، یعنی امام کا ترک کرنا تو خود تحقیق امام پر مبنی ہے، اور مقلد بعض جو مرتبہ تحقیق سے بہت دور ہے جب کسی حدیث کو بوجہ تقلید امام ترک کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ وہی تحقیقی امام اس ترک کا مبنی بھی ہوگی _____ بہرہ اس پر رئیس المجتہدین کا بے دلیل تہیج فرمایا کہ نہ بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، خلاف عقل معلوم ہوتا ہے۔

ہاں یوں فرمائیے کہ ترک حدیث کا، بوجہ تقلید و اعتقاد فہم و درایت امام ہوگا اور اس کو رئیس المجتہدین خود تسلیم کر چکے ہیں کہ اس ترک حدیث کی وجہ سے امام پر کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کی طرف بھی احتمالی حقیقت ہے، تو پھر ہر دو کے انصاف مقلد بعض بھی رئیس المجتہدین کے التزام سے ضرور بری ہوگا۔

ہم کو کمال تعجب ہے کہ مجتہد محمد الحسن صاحب باوجودیکہ اس مقام میں روئے تقلید میں اپنی

اور ہر کسی کو فرما دے ہیں، مگر میں کو فہم ہوگا وہ جانتے ہیں کہ اگر مجتہد صاحب توسر سرف
فی تقلید ہیں، اور اس کا نسخہ خود موجود ہے یعنی جو دعویٰ حضرت مولانا سیدنا حسین صاحب
کرتے ہیں، پہلے سے مجتہد صاحب بلا طلب دلیل دے کر رد و انکار و تصدیق کہہ گئے ہیں، اللہ
اس پر کافا نہیں، بلکہ اسی دعویٰ کا دلیل کو اپنے قول کی تائید کے لئے اوروں پر بطور جنت
پیش کرتے ہیں، مجتہد صاحب جو تقلید کو منوع فرماتے ہیں، بے شک حلیک فرماتے ہیں، مگر وہ
تقلید منوع بھی تقلید ہے جس میں ہمارے مجتہد صاحب بتلا ہیں، اور اب مجتہد صاحب کا دلیل
کو تقلید سے منع کرنا معذرتاً من محمد ثم شامہ بکنیدہ کا ہے۔

مقدمہ خامس: آج کل کے بعض متعصب جو بعض اعلیٰ میں تاویل بے ہمت اور دعویٰ
نسخ اور ضعف کا بے دلیل، بلکہ بھڑو پابندی کو قبول امام کی سے کر کے حدیث کو ترک کرتے ہیں، اور
وہی نہیں جیسے کہ انہ، اس لئے کہ انہ سے دعویٰ نسخ و ضعف اور تاویل کا خاصا تحقیق و بیان
اور بحثائیں الودت تھا، اور آج کل کے لوگوں کو تاویل کرنا مراعاً لقول الامام، مقابل رسول
کے ہے، انتہی۔

اقول: مقدمہ رابع کی تردید میں جو کچھ عرض کر آیا ہوں، اس کے دیکھنے سے اثر گذار
یہ امر معلوم ہوجائے گا، کہ یہ مقدمہ از قبیل بنائے فاسد علی الفاسد ہے، اور دعویٰ بلا دلیل ہونا
تو ظاہر ہی ہے، کیا عجیب بات ہے کہ مقدمہ کے دعویٰ نسخ و ضعف و دیگر دعویٰ کو بے دلیل
فرماتے ہیں، اور آپ ہی یہ اثر ذکر کرتے ہیں کہ بلکہ بھڑو پابندی کو قبول امام ہے، کوئی رئیس
المجتہدین سے پہلے کہ مقدمہ حمل کے لئے اس سے زیادہ اور کی دلیل قوی ہوگی، کہ خود اس
کے امام کا قول اس کے مؤید ہے؟!

بائی رد قول امام، اس کو خود آپ فرماتے ہیں کہ وہ خاصا تحقیق دین الشریعہ میں الودت
ہے، سو مقدمہ کسی امام کی تقلید پر مبنی و مستند کہہ کرے گا، وہ بھی وہی بہرہ اتباع امام جو
کہہ گا خاصا تحقیق دین الشریعہ گا، ہاں آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ابنت خاصا الدین الشریعہ،
بلکہ قسب تدبیراً اصل تعصب پر مبنی معلوم ہوتا ہے، والقیب عند الشر۔

لے میں نے نوید کیا، آپ امتیاز دارین میں تو ایسی تقلید میں جس میں اگر آپ اپنی عقلی دیکریں، ملے کہ میں کا
تھے خاص دینی تحقیق کے طور پر اور تعداد میں انہوں میں غلطی دینے کے طور پر۔

طاہر از یہ ہے تو ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ اگر حدیث نے جو بعض احادیث کو شروع یا ضعیف وغیرہ کہا ہے، مطلقاً تحقیق دین ائمہ کہا ہے، اور آپ جواب ان کے ایضاح سے کسی حدیث کو ترک کرتے ہو، تو محض پابندی اقوال ائمہ سے ترک کرتے ہو، اور ان کی تائید کرنے کے لئے حدیث چھوڑتے ہو، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے لوگوں نے محض ائمہ اربعہ و غیرہ کے جو حدیث پر عمل کیا ہے تو محض چہیت تہلیل احکام نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کیا ہے، اور اب جو حضرات حدیث پر عمل کرنے کا دم بھرتے ہیں، ان کو محض غلط احکام دین، اور پابندی ہوا کے نفس و خلق العالیٰ کو بے قیدی تصور ہے، خدا ہو جواب کہ جو ائمہ! اور اس کو یاد رکھو کہ بہت سے امور متعلقہ حدیث جن کی وجہ سے حدیث پر عمل ترک کیا جاتا ہے، ایسے ہی ہیں کہ بدلتا تقلید اقوال سلف اس میں کچھ چارہ نہیں۔

مقدمہ سادہ: ائمہ اربعہ کے مقلدین کو لازم ہے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھیں، نہ یہ کہ اپنے امام کے مذہب کو صواب و فضیل خطا، اور دوسرے ائمہ کے مذہب کو خطا و فضیل صواب سمجھیں، الی آخر احوال۔

اقول: اس مقدمہ میں رئیس المجتہدین نے بہت طول کو کار فرمایا ہے، اور سب باتوں اقوال فقہاء کو بابتہ نقل کیا ہے، اور عقائد شفی کے قول کی تردید کے لئے عبارت رد و اختیار وغیرہ تحریر کی ہے، مگر اس فقرہ سے جو حکم کو کہ یہاں سردار نہیں، اس لئے اس سے قطع نظر کر کے غرض اصل عرض کرتا ہوں۔

مستثنیٰ رئیس المجتہدین کی خدمت میں ہماری فقط یہ عرض ہے کہ آپ جو ائمہ اربعہ کے مساوی سمجھنے کا حکم فرماتے ہیں، اس سے اگر تہ ملنے جناب غلط ہے کہ جملہ ائمہ کا اعتقاد ادا

۱۔ ہر ایک بات، حافظ الدین، عبد الشریع، ابو نسلی، رحمہ اللہ (مثنوی شریف) محلی، نقیب، اور مشہور وغیرہ ہیں۔ آپ کی تفسیر و تلامذہ، فقہی حق سمجھ رکھتے تھے، اور نور الانوار کا حق ان کا مشہور رکاز ہیں، آپ کی ایک غیر مطبوعہ کتاب المصلیٰ ہے جس کے آفریں گشت ہے کہ: مگر ہم سے جہانہ فقہی مذہب اور دوسروں کے فقہی مذہب کے بارے میں یہاں ہمارے تو ہم دونوں کو جواب دیں گے کہ ہمارا مذہب درست ہے، خطا کا احتمال ہے، اور دوسرے کا مذہب خطا ہے، اور کوئی کمال احتمال ہے، اور اگر ہم سے پہلے خطا کے بارے میں اور دوسروں کے خطا کے بارے میں یہاں ہمارے تو ہم حتمی طور پر جواب دیں گے کہ ہم خطا پر نہیں، اور دوسروں کے خطا کا احتمال ہے، اور ہماری خطا شفی سے

قابل اجتہاد، ولا ینق اتباع سمجھے، اور کسی امام کی شان میں کلمات منقصہ جائز نہ سمجھے، اور کسی امام کے مقلدین کو تارک احکام شریعت خیال نہ کرے، تو چشم مار و دشمن و دل و ماشاذا! یہ ہمارا عین مدعا ہے، یہ اگر مضر ہے تو آپ اور آپ کے اتباع کو مضر ہے، کیونکہ آپ حضرات کے اقوال تو اس امر پر دال ہیں کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب اس قابل نہیں کہ جمیع مسائل میں اس کی تقلید کی جائے، بلکہ بعض مسائل میں تو آپ حضرات جملہ ائمہ کے مقلدین پر دعوے خطا کرتے ہیں، اور ان کے مقلدین کو بعض جہاں، فاسق و مبتدع تسلیم کرتے ہیں، سو جب ائمہ اربعہ سے ایک کے مذہب کی نسبت بھی دعوے خطا و غلطی باقطع نہیں کر سکتے، تو سب کی یہ نسبت تو خیال باطل پکانا ظاہر ہے کہ کیا ہوگا؟

اور اگر دعوے مذکور سے مطلب جناب یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب کو عمل میں بھی برابر سمجھیں یعنی مسائل شرعیہ میں سے ہر ایک مسئلہ میں ہر ایک کے قول پر عمل کرنا یکساں جانے، اور کسی کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہ دے، اور ایک کے مقابلہ میں دوسرے کو ترک نہ کرے، تو اس کی کوئی دلیل ارشاد فرمائیے، جو اقوال آپ نے نقل فرمائے ہیں ان کو اس مساوات بالعمنی اثباتی پر دال سمجھنا آپ کے سوا کسی اور کا تو کام نہیں، اور نہ کوئی اس مساوات کا قائل، بلکہ آپ بھی اگر تامل فرمادیں گے تو مساوات مذکورہ سے اظہار تبری کئے (بغیر) بن نہ آئے گی۔

ہم کو کمال حیرانی ہے کہ اس زمانہ میں فہم کا تو یہ حال ہے کہ جن کو اس العلماء المجتہدین کہتے ان کو بھی فہم و تدبیر سے اعلیٰ درجہ کی نفرت معلوم ہوتی ہے، اور دعوے اجتہاد کی کیفیت ہے کہ ہر ملائے مکتب اپنے آپ کو ناخ سلف صالحین و مجدد شریعت کہتا ہے ۵
ظہور حشر نہ ہو کیوں؟ کہ کچھڑی گنجی حضور بلبل بستاں کرے نوا سنجی!

میرے اس دعوے کے دلائل پہلے بہت گزر چکے ہیں، اور اب بھی ملاحظہ فرمائیے کہ رئیس المجتہدین نے جو مقدمہ سادہ کے ذیل میں اپنے دعوے کے لئے عبارت کتب نقل فرمائی ہیں کسی طرح ان کے لئے مفید نہیں، بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ محض الفاظ کو دیکھ کر بلا لحاظ و تدبیر

لے منقصہ: حقارت آمیز لے کلچری: ایک پرندہ، گنجی: یعنی بد صورت، حضور: موجودگی، نوا سنجی: بات تو نہ یعنی گانا ————— شاعر کہتا ہے کہ چین کی ٹیلی کی موجودگی میں بد صورت کلچری نغمہ سرائی کر رہی ہے، بتاؤ! قیامت برپا نہ ہوگی تو کیا ہوگا؟ ۱۲۱

معانی جو چاہا لکھ دیا ہے، خواہ کوئی علامہ نسفی کے قول کو ٹھیک کہے، خواہ طحاوی وغیرہ کے قول کو تسلیم کرے، مگر رئیس المجتہدین کا مذاکسی سے ثابت نہیں ہوتا۔

رئیس المجتہدین کا مذاکوا البتہ جب ثابت ہو جب کوئی یہ تسلیم کر لے کہ جمیع ائمہ مجتہدین کے مسائل ہر ایک کے لئے زمانہ واحد میں دربارہ عمل بھی مساوی فی المرتبہ ہیں، ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح نہیں۔ کسا متر۔ سو اس کے ثبوت پر کسی کا بھی قول دال نہیں، کیونکہ علامہ نسفی وغیرہ میں جو باہم اختلاف ہے، اس کا ماحصل تو فقط یہی ہے کہ علامہ نسفی تو یہ کہتے ہیں کہ مقلد کو اپنے امام کے مذہب کو تو صواب محتمل خطا، اور دوسرے کے مذہب کو خطا، محتمل صواب سمجھنا چاہئے، اور طحاوی وغیرہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مقلد کو دربارہ صحت تقلید فقط اس امر کی ضرورت ہے کہ جس کی وجہ سے اس کو تقلید کرنا درست ہو جاوے، اور اس سے زیادہ کی کچھ ضرورت نہیں، سو وہ امر ضروری تقلید فقط یہی ہے کہ اپنے امام کے مذہب کی دربارہ عمل تقلید کرے، یعنی مرتبہ عمل میں مذہب امام کو اوروں کے مذاہب پر ترجیح دے، اور اس پر عمل کرے، اور اور مذاہب کو اس کے مقابلہ میں ترک کر دے، بس امر ضروری تو دربارہ تقلید فقط یہی ہے، اب اس سے زیادہ یہ قید اور بڑھانی کہ اعتقاداً بھی اپنے مذہب کو صحیح سمجھے، اور اس کے مقابلہ میں اوروں کے مذاہب کو باطل کہے، امر فضول ہے، اور صحت تقلید میں اس کو کچھ دخل نہیں، چنانچہ عبارت ابن مفلح فروغ ملی کی جس کو رئیس المجتہدین نے اپنی سند میں بیان کیا ہے، یہ ہے :

ان التقليد انما یسوغ بقدر الضرورۃ، (تقلید بقدر ضرورت ہی جائز ہے، اور مقلد عمل کا محتاج وهو محتاج الی العمل فلا بد من التقليد ہے، پس عمل کا طریقہ جاننے کے لئے تقلید کی ضرورت ہے)

۱۔ علامہ نسفی ر کے قول کے لئے دیکھئے در مختار مع الشامی ص ۳۱۱، الاشباہ والنظائر ط ۳۸ فی آخر الفوائد
اور طحاوی کے قول کے لئے دیکھئے طحاوی علی الدر المختار ص ۳۳۳ ۱۲ ۱۳ اور یعنی دیگر ۱۲
۲۔ ابن مفلح فروغ کا اسم گرامی محمد بن عبد العظیم کی ہے حنفی فقیہ اور مکرمہ مفتی تھے، ۲۸۵ھ کے بعد وفات پائی ہے، (ذیل کشف الظنون ص ۲۴۱، الأعلام ص ۱۱۱) آپ کے رسالہ کا نام ”القول السدید فی بعض مسائل الاجتهاد والتقلید“ ہے یہ رسالہ سید رشید رضا مہری کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ ۱۳۲۶ھ میں مصر کے مطبع المنار میں چھپا ہے، کتب خانہ دارالعلوم دیوبند میں فقہ عربی حنفی ص ۲۳ پر ہے ۱۲

فی کلیہ حصولہ واما اعتقادہ یقتضی ان لا
 فیہ وبطلانی کل ما عداہ فالیس من کل ما
 (القول السدید ص ۱۸)

یمن ینتہد کرم مذہب کی وہ تہذیب کہ اسے وہی
 صحیح ہے اور باقی تمام ان کے مذہب بھی ہیں
 یہ بات عقیدہ کے فرائض میں داخل نہیں ہے

اور یہی مطلب بعینہ مطاوی کا ہے۔ اب اہل انصاف سے امید انصاف ہے کہ دیکھتے
 ان عبارات منقولہ مجتہد صاحب سے مجتہد صاحب کو کیا قطع اور ہم کو کیا نظر ہو گا ان عبارات سے
 براہِ شریعی ثابت ہوتا ہے کہ مرتبہ افتخار میں تو سب کو یکساں قابلِ اجتہاد ہے، مرتبہ عقلی مساوی
 کو کوئی ضروری نہیں کہتا، بلکہ عدم مساوات کو ضروری کہتے تو جیسے ہے اور عبارت عقلی کی بعض
 فقہاء نے تاویل ہی کر دی ہے، مگر ہم کو اس سے کچھ عرض نہیں، ہمارا مطلب تو فقہاء ہے کہ
 عبارات منقولہ مجتہد صاحب ان کے کلیتہً مدعا نہیں، کما نظر آتا

بلکہ اب ہم اہل عقل انزل سے ہی کہتے ہیں کہ یہاں خاطر رئیس المجتہدین ہم گراس امر تسلیم
 کریں کہ مذہب ائمہ اربعہ جیسے مساوی فی الاعتقاد ہیں ایسے ہی اگر مرتبہ عقلی میں بھی ان کا
 مساوی ہونا ضروری ہو تو یہی ہم کہہ حضرت نہیں، کیونکہ امور مساوی میں باعثِ تنقیح بہت
 امور ہو سکتے ہیں، چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں، علاوہ بریں اس قدر ترجیح کو تو فیسا بین
 مذہب ائمہ اربعہ حضرت رئیس المجتہدین کو بھی ماننا پڑے گا، کہ بعض مسائل میں کسی کو،
 بعض میں کسی کو ترجیح ہوگی۔

مقدمات مخدوش، مدعی مشکوک
 الحمد للہ کہ جناب رئیس المجتہدین کے مقدمات
 مجتہد کی کیفیت تو عرض ہو چکی، اس کے بعد میں
 ہی چاہتا تھا کہ رئیس المجتہدین کے طریقہ استدلال کو بھی کسی قدر عرض کرتا، مگر اول تو یہ بات
 سب جانتے ہیں کہ میں مدعا کے مقدمات مخدوش و غلط و دھوکے مدعی ہوں، ان مقدمات
 سے مدعا کے مدعی کیونکر ثابت ہو سکتا ہے؟ اور یہاں یہی قصہ ہے، کیونکہ مقدمات برخلاف
 رئیس المجتہدین میں سے چار تو غلط اور دھوکے جاویل ہیں، اور دو یعنی ثانی و ثالث غلط
 مطلب مجتہد صاحب ہیں، کما مرکز مفضل، پھر ان سے ثبوت مدعا کے رئیس المجتہدین کیسے
 خاک ہو گا؟

دوسرے یہ کہ رئیس المجتہدین نے جو تقریر استدلال کی ہے، اس میں کوئی مرتسلی
 بیان و محتاج تنبیہ نہیں، بعد ازاں تقریر محذور بارہ مقدمات مذکورہ استدلال رئیس المجتہدین

کی غلطی اور دھوکا دہی ایسی ظاہر و باہر معلوم ہوتی ہے کہ ان شاراء اللہ کسی صاحب فہم کو گنجائش انکار نہیں، سوان وجود سے رئیس المجتہدین کے استدلال کو بیان کرنا، اور اس کی غلطیوں کو ظاہر کرنا ایک امر زائد معلوم ہوتا ہے۔

سچ عرض کرتا ہوں کہ سوائے مطلب اصلی اور ان امور کے جس کا بیان کرنا دوبارہ مطلب اصلی ضروری یا کارآمد ہے اور اعتراضات غیر مقصودہ و مناقشات کرنے کو جی نہیں چاہتا، وگرنہ مجموعہ اعتراضات غالباً اصل کتاب سے بھی بڑھ جاویں، رئیس المجتہدین کی تقریریں بالخصوص تقریر استدلال میں اس قدر مناقشات ہو سکتے ہیں کہ اگر سب کو بیان کیا جاوے تو ان شاء اللہ یہی کہہ انھیں، ع تنہم داغ داغ شد، پنبہ کجا کجا نہم!

مگر ہم کو تو مطلب سے مطلب ہے، اور اگر فہم وحیا ہو تو یہ بھی بہت کچھ ہے، ہاں اگر کسی کا عمل فَاصَنَعَ مَا شِئْتَ پُر ہو، اور هُوَ مُتَّبِعًا کو اپنا ہادی سمجھتے ہوں، اور اِنْجَابُ كُلِّ ذِي دَاجِي بِرَأْيِهِ کے نشہ میں غور ہوں تو ایسوں کا کچھ علاج نہیں۔

اس کے بعد رئیس المجتہدین نے روایات متعددہ کا حوالہ ابطال تقلید شخصی کے لئے دیا ہے چنانچہ مجتہد محمد حسن صاحب نے حاشیہ پر بارہ تیسرے روایتیں، کتب مختلفہ

سلف میں جب تقلید شخصی نہیں تھی تو اب کیوں ضروری ہے؟

کی "معیار" سے نقل فرمائی ہیں، اور خلاصہ سب کا یہ ہے کہ زمانہ سلف میں یہ امر شائع تھا کہ کبھی کسی سے، کبھی کسی سے مسئلہ دریافت کر لیا، کبھی کسی کی، کبھی کسی کی تقلید کر لی، ایک مسئلہ میں ایک کی، دوسرے مسئلہ میں دوسرے کی تقلید کر لی، پھر اس کے بعد رئیس المجتہدین نے یہ مضمون بیان فرمایا ہے کہ جب روایات مذکورہ کے ذریعہ سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ قرون اولیٰ میں اس پر اجماع تھا کہ جب چاہا جس کی چاہی تقلید کر لی، تو اب مذہب معین کی تقلید کو واجب سمجھنا حرام نہیں تو کیا ہے؟

جواب | اقول: شرعہ

سنبھل کے رکھنا قدم دشتِ خار میں مجنوں کہ اس نواح میں سودا برہنہ پایا بھی ہے

لے بدن سارا داغ داغ ہو گیا، روئی (کا پھا ہا) کہاں کہاں رکھوں؟ یعنی کس کس زخم کا علاج کروں؟ ۱۲
لے دشتِ خار، کانٹوں بھر ارجل یعنی مشکل بحث میں ذرا سنبھل کے قدم رکھنا: اس علاقہ کو سودا پہلے ہی پامال کر چکا ہے اور اثنا مشاق ہو چکا ہے کہ ننگے پاؤں چل رہا ہے، نو وارد اس سے بازی نہیں لے سکتا ۱۳

افسوس صد افسوس! حضرات مدعیان اجتہاد، اقوال سلف کے الفاظ کو بلا تدبیر معانی نقل کرنے لگتے ہیں، اور مدعاے اصلی تلک نہیں پہنچ سکتے، مجتہد صاحب نے جس قدر عبارت کا حوالہ دیا ہے، ان میں سے ایک روایت سے بھی صراحتاً اس تقلید شخصی کا بطلان ثابت نہیں ہوتا جس کو ہم اس زمانہ میں ضروری کہتے ہیں آپ مدعی تھے، آپ کو چاہئے تھا کہ اس امر کی تصریح کرتے کہ ان روایات سے فلاں قسم کی تقلید باطل ہوتی ہے، سو خیر! آپ نے تو اس سے پہلو تپی کی، بالا جمال ہم کو ہی بیان کرنا پڑا۔

سنئے! آپ نے جو روایات نقل فرمائی ہیں، ان سب سے یہ دوا امر نکلتے ہیں، کہ قرون اولیٰ میں علمائے شریعت مذہب مختلفہ کے موافق سائلین کو فتویٰ دے دیا کرتے تھے، اور پوچھنے والے بھی علمائے مختلف سے پوچھ لیا کرتے تھے۔

مگر انصاف ہو تو ان دونوں امروں سے بال تصریح اُس تقلید شخصی کا بطلان نہیں ہوتا جس کو ہم پہلے ضروری کہہ آئے ہیں، اول امر سے تو فقط یہی نکلا کہ علمائے شریعت مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔ سو اس میں:

اول تو یہی احتمال ظاہر ہے کہ شاید وہ علماء خود کو کسی مذہب خاص کے پابند ہوں، ہاں جب کوئی اور ان سے فتویٰ پوچھتا تھا تو ان کو ان کے مذہب کے موافق جواب دیتے تھے، گو خود ان کے نزدیک رائج دوسری جانب ہو، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب بھی اپنے بعض خطوط میں خواجہ محمد امین کو لکھتے ہیں:

و در فتویٰ بحال مستفتی کار میکنم، (اور میں فتویٰ دیتے وقت سائل کی حالت کی رعایت
مقلد ہر مذہب ہے کہ باشد اور از ہماں کرتا ہوں، سائل جس مذہب کا مقتد ہوتا ہے اس کو
مذہب جواب می گویم، خدا تعالیٰ اسی مذہب کے مطابق جواب لکھتا ہوں، اللہ تعالیٰ نے
ہر مذہب سے ازیں مذاہب مشہورہ مرتے مذاہب مشہورہ میں سے ہر مذہب کی مجھے واقفیت عطا
دادہ است، انکم بشر تعالیٰ! انتہی۔ لے فرمائی ہے، فاکہم بشر!)

سو اس احتمال کے موافق تو بروئے انصاف تقلید شخصی کی کچھ تائید ہی نکلتی ہے، ورنہ اس کی کیا ضرورت تھی کہ مستفتی کے مذہب کے موافق جواب دیا جاوے، بلکہ آپ کے زعم

کے موافق تو یوں چاہئے تھا کہ مفتی کی رائے میں جو قول راجح ہو اس کے موافق فتویٰ دیا جاوے۔
 دوسرا احتمال یہ ہے کہ جو علماء مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ دیتے تھے ان کو ایک
 قسم کا رتبہ اجتہاد حاصل تھا، یعنی گو کسی امام کے ائمہ اربعہ میں سے منقلد ہوں، مگر وجہ شان
 اجتہاد ان کو یہ امر جائز ہے کہ کسی جزئی خاص میں امام کے خلاف فتویٰ دیں، بشرطیکہ قواعد امام
 سے خارج نہ ہوں، چنانچہ اقوال سلف سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے۔
 سو یہ امر بھی ہمارے مدعا کے مخالف نہیں، کیونکہ وہ علماء عوام میں داخل نہیں، اس لئے ان کو
 تو یہ امر جائز ہوا، ہاں آپ اور ہم جیسے عوام کو یہ جائز نہیں کہ اپنی رائے سے جس امام کے قول
 کو جس پر چاہیں ترجیح دے لیں۔

تیسرا احتمال علاوہ اس کے ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیر مذہب پر فتویٰ دینا شاید ان
 اوقات میں امور ضروریہ میں سے ہو، جن میں فتویٰ غیر مذہب پر دینا اب
 بھی جائز کہتے ہیں۔

باقی رہا امر ثانی یعنی عوام جس عالم اور مجتہد سے چاہتے تھے فتویٰ لے لیا کرتے تھے۔
 سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر قبل تدوین مذاہب، و شیوع مسائل ائمہ مجتہدین بے شک
 راجح تھا، مگر اس کے بعد تعین مذہب ہی شائع ذائع ہو گئی، چنانچہ کلام بلاغت نظام شاہ
 ولی اللہ صاحب میں یہ مضمون گذر چکا، وھو ہذا: قد توارع الصحابة والتابعین انہم کلاوا اذا
 بلغہم الحدیث یعملون بہ من غیر ان یلاحظوا شرطاً، وبعد المأتین ظہر فیہم التمددُ ہُبُ
 للمجتہدین بأعیانہم، وقد من کان لا یعمد علی مذهب مجتہد بعینہ، وکان ہذا ہوا الواجب
 فی ذلک الزمان۔

علیٰ ہذا القیاس یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ قصہ قبل از شیوع ہوا سبب متبوع، و اعجاب مذموم، و
 دنیا سے متوجہ نہ مذکورہ فی الحدیث ہو، بعد از شیوع مذکور یہ مطلق العنانی بالکل منوع ہو گئی تھی

۱۔ دیکھئے نوید مدعی جوابات میں سے پانچواں حوالہ ۱۲۔ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف کو تقلید شخصی کی
 ضرورت نہ تھی، بعد میں اس کو ضروری قرار دیا گیا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے زمانہ میں جبکہ اتباع ہوی کا غلبہ
 نہ تھا تقلید شخصی شائع نہ تھی، کیونکہ ان لوگوں کو عدم تقلید مضر نہ تھی، بلکہ نافع تھی کہ عمل بالاحوط کرتے تھے، اس کے
 بعد لوگوں میں اتباع ہوی کا غلبہ ہو گیا، طبیعت ہر علم میں موافقت غرض کو تلاش کرنے لگی، (باقی صفحہ ۲۵۳ پر)

اس کے سوا یہ بھی احتمال ہے کہ ہر مجتہد مفتی سے فتویٰ پوچھ لینا اس کو مباح ہو کہ جو شخص بڑے رجحان اعتقاد کسی امام خاص کا مقلد نہ ہوا ہو، بعد رجحان عقیدت والزام مذہب معین پھر یہ مطلق العنانی البتہ منوع ہے۔

ونقل الشيخ جلال الدين السيوطي رحمه الله عن جماعة كبيرين من العلماء انهم كانوا يفتون الناس بالماذاهب الاربعه، لاستقامه للعوام الذين لا يتكيفون بذهاب ولا يفتون قواعد ولا خصوصه، ويقولون بحيث وافق فعل هؤلاء العوام قول عالم فلا بأس به، انتهى (الميزان الكبرى ص ۱)

شیخ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے علماء کرام کی ایک بڑی جماعت سے نقل کیا ہے کہ وہ چاروں مذہبوں کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے، خصوصاً ان عوام کو جو نہ کسی مذہب کے مقید تھے، اور نہ اس کے قواعد اور نصوص کو چلتے تھے، اور یہ کہا کرتے تھے کہ جب ان لوگوں کا عمل کسی عالم کے قول کے موافق ہو جائے گا تو کوئی حرج نہ رہے گا)

اور نیز یہ احتمال بھی ہے کہ غیر مذہب کے فتویٰ کے موافق عمل کرنا ان اوقات ضروریہ میں ہو کہ جن میں اب بھی اجازت دیتے ہیں۔

بالجملہ عبارت منقولہ معیار سے مجتہد صاحب کا دعویٰ نہیں ثابت ہوتا، ان روایات کو تو

(بقیہ حاشیہ ص ۲۵۵) اس نے تعلیق فی فرائد کی، حضرت تھانوی قدس سرہ اشرف الجواب ۱۲۱ میں تحریر فرماتے ہیں کہ: "اس کے سمجھنے کے لئے اول ایک مقدمہ سمجھ لیجئے، وہ یہ کہ حالت غالب کا اعتبار ہوتا ہے، سو حالت غالب کے اعتبار سے آج کل میں اور اس وقت میں یہ فرق ہے کہ اس وقت تمدن غالب تھا، ان کا مختلف لوگوں سے پوچھنا یا تو اتفاق طور سے ہوتا تھا، یا اس نے تھا کہ جس قول میں زیادہ احتیاط ہوتی تھی اس پر عمل کرتے تھے، پس اگر تمدن کی اب بھی وہی حالت ہوتی تو ایک کو خاص کر کے تقلید کرنے کی ضرورت نہ تھی، مگر اب تو وہ حالت ہی نہیں رہی، اور کیسے رہ سکتی ہے، حدیث میں ہے **ثُمَّ يَفْشُو الْكُذْبُ كَثِيرًا** اقرون کے بعد کذب پھیل جائے گا، اور لوگوں کی حالت بدل جائے گی، سو جتنا خیر اقرون سے بعد ہوگا اتنی ہی لوگوں کی حالت ابتر ہوگی، اب تو وہ حالت ہو گئی ہے کہ عام طور پر غرض پرستی غالب ہے، اب مختلف لوگوں سے اس نے پوچھا جاتا ہے کہ جس میں اپنی غرض نکلتی ہو اس پر عمل کریں گے، سودین تو رہے گا نہیں، غرض پرستی رہ جائے گی، یہ فرق ہے ہم میں اور سلف میں ۱۲

حاشیہ صفحہ ۲۵۴

۱۲ الزام مصدر ہے باب افعال سے معنی لازم کرنا ۱۲

اس کے سامنے بیان کرنا چاہئے کہ جو شخص سوائے مذہب ایک امام کے دوسروں کے مذہب کو بالکل غلط، اور ان پر عمل کرنے کو بالکل ممنوع کہتا ہو، اور اپنے امام کے قول کے سوا اور قول کے موافق عمل کرنا ان اوقات میں بھی ممنوع سمجھتا ہو کہ جن اوقات میں حضرات ائمہ، یا ان کے اتباع سے جن کو مرتبہ اجتہاد و سلیقہ ترجیح حاصل تھا، قول غیر امام پر عمل کرنا ثابت و مباح ہے۔

ضرورت کے وقت دوسرے امام کے مذہب پر عمل جائز ہے
 اور ہم تعلیل شخصی کو تو اس زمانہ میں ضروری کہتے ہیں، مگر ساتھ ہی میں یہ بھی کہتا ہوں کہ جن اوقات میں قول غیر امام پر عمل کرنا حسب قول علماء درست ہے ان اوقات میں غیر کے قول پر عمل کرے، چنانچہ مفصلاً کتب فقہ میں مذکور ہے، ہاں اپنی محض ہوائے نفسانی اور رائے سے یہ امر جائز نہیں، اور یہ تعلیل شخصی کے منافی نہیں۔

اور رئیس المجتہدین نے جو روایات نقل کی ہیں، یہ روایات اکثر کتب میں انہی اشخاص کے مقابلہ میں بیان کی گئی ہیں کہ جو اپنے امام کے سوا اور ائمہ کے اقوال کو بالکل لغو و باطل سمجھتے ہیں، اور کسی حالت میں کسی کو ان پر عمل کرنا درست نہیں بتلاتے، اور ہمارا یہ مطلب ہی نہیں۔ مجتہد صاحب! میں پھر وہی کہتا ہوں جو مطلب پہلے عرض کر آیا ہوں، یعنی آپ کو چاہئے کہ مدعا اور غیر مدعا اول تیز کر لیجئے، اس کے بعد کسی سے بحث کا ارادہ کیجئے، ہم تعلیل شخصی کو ضروری کہتے ہیں، آپ کے پاس نصوص یا اقوال مقبرہ علماء مئے مقبرہ اگر ایسے ہوں کہ جن سے صراحتاً یہ اثبات ہوتا ہو کہ زمانہ واحد میں ایک کی تقلید کرنی ممنوع و حرام ہے، بلکہ ایک زمانہ میں جمیع ائمہ کی تقلید کرنی واجب ہے، تو بیان کیجئے، وگرنہ ان روایات کو کہ جن کا ماحصل فقط یہ ہے کہ قرون اولیٰ میں مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ و استفتا ثابت ہوتا ہے، ہمارے سامنے پیش کرنا بجائز اس کے اور کا ہے پر معمول کیا جاوے کہ آپ ہمارا بلکہ اپنا بھی مطلب نہیں سمجھے، کما مقرر۔

اور آپ کے ذہن قاصر میں ان دونوں امر میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا، تو موٹی سی بات یہ تو سمجھ لیجئے کہ جن حضرات کی روایات آپ نے نقل فرمائی ہیں، خود وہی حضرات اور مواقع میں تعلیل شخصی کو ضروری، اور عدم تعلیل معین کو تلافی فی الدین فرماتے ہیں چنانچہ قول حضرت شاہ صاحب، و شاہ عبدالحق محدث دہلوی، و امام طحاوی، و صاحب فتح القدیر کا ادھر لکھ چکا ہوں

مجتہد صاحب! آپ کا جواب تو فقط یہ تھا کہ جیسے آپ نے اقوال علماء بزرگ خود در بارہ رد تقلید نقل فرمائے ہیں، ایسے ہی ہم بھی فقط وہ عبارتیں نقل کر دیں جن میں تقلید شخصی کو ضروری ثابت کیا ہے، ان روایات اور ان روایات میں سے تعارض اٹھانا، اور یہ امر بتانا کہ ان روایات کا قطع اشارہ یہ ہے، اور ان روایات کا فلاں امر ہے، ہمارے ذمہ نہ تھا، مگر ہم نے اس وجہ سے کہ آپ نے تو فقط ایک قسم کی روایات کو نقل فرمایا، اور جن روایات سے ثبوت ضرورت تقلید ہونا تھا ان سے سکوت کیا۔ دوسری قسم کی روایات کو بھی بیان کر کے وجہ تطبیق کی طرف اشارہ کر دیا، تاکہ شاید آپ بھی سمجھ کر چپ ہو رہیں، ورنہ کوئی اور ہی شاید منتفع ہو۔

تقلید شخصی متعلق مزید جوابات | اب یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم بھی دو چار ندریں اور اپنے ان مطالب کی جن کے ہم مدعی ہیں، سوائے روایات مذکورہ بالا کے بیان کر دیں، تاکہ ہر ادنیٰ واعلیٰ کو بالبداهت مجتہد صاحب بلکہ رئیس المجتہدین کے فہم کی بھی حقیقت معلوم ہو جائے۔

① شاہ عبدالعزیز صاحب رسالہ ”جواب سوالات عشر“ میں فرماتے ہیں:

اگر حنفی المذہب بر مذہب شافعی عمل نماید در بعض احکام بیکے از سہ وجہ جائز است:

اول: آن کہ دلائل کتاب و سنت در نظر او در آن مسئلہ مذہب شافعی را ترجیح دید، و دوم: آن کہ در ضیق مبتلا شود کہ گزارہ بدو اعتبار مذہب شافعی نماید، سوم: آن کہ شخصے باشد صاحب تقویٰ، و او را عمل با احتیاط منظور افتد، و احتیاط در مذہب شافعی یا بد، لیکن در سہ وجہ شرط دیگر ہم هست، و آن آنست کہ تلفیق واقع نشود۔ (مخلصاً، رسائل غمہ ص ۱۶)

(ترجمہ: اگر کوئی حنفی بعض مسائل میں امام شافعی کے مذہب پر عمل کرنا چاہے تو یہ بات تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں جائز ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ کتاب و سنت کے دلائل اس شخص کی رائے میں اس مسئلہ میں امام شافعی کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوں، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی ایسی نگلی میں

لہ شاہ بخار نے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دس سوالات کئے تھے، جن کے جوابات اس رسالہ میں ہیں، یہ رسالہ حضرت کے ”رسائل غمہ“ کے ضمن میں طبع ہوا ہے نیز فتاویٰ عزیزی فارسی جلد اول ص ۸۵-۸۶ میں بھی یہ رسالہ شامل ہے ۱۲

بتلا ہو جائے کہ امام شافعیؒ کے مذہب کی پردی کئے بغیر کوئی چارہ نہ رہے، تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص پرہیزگار ہو، اور وہ احتیاط پر عمل کرنا چاہے اور احتیاط امام شافعی علیہ الرحمۃ کے مذہب میں ہو، لیکن ان تین صورتوں میں ایک اور شرط بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تلیفیق نہ ہو رہی ہو) پھر دو تین سطر کے بعد فرماتے ہیں:

و اگر سوائے ایں وجوہ ثلاثہ ترک اقتدائے حنفی نمودہ اقتدار بشافعی کرد، یا بالعکس مکروہ قریب بحرام است، زیرا کہ لعب است در دین، احتی (ص ۱۶)
(اور اگر ان تین صورتوں کے علاوہ حنفی مذہب کی اقتدار ترک کر کے شافعی مذہب کی اقتدار کرے، یا اس کے برعکس تو یہ بات مکروہ قریب بحرام ہے، کیونکہ یہ دین کے ساتھ کھلواڑ کرنا ہے)

اس عبارت کو بغور ملاحظہ فرمائیے، اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ صورت اول میں ترک تقلید کی اجازت ان کو ہے جن کو سلیقہ ترجیح ہو، اور اس کی کیفیت کتب میں دیکھ لیجئے۔

(۲) حضرت امام غزالیؒ کیمائے سعادت میں ایک تقریر کے ضمن میں فرماتے ہیں:

اتفاق محض است کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود یا بخلاف اجتہاد صاحب مذہب خود کارے کند او عاصی است، پس ایں بحقیقت حرام است، و ہر کہ در قبلہ اجتہاد سمجھتے کند، و پشت بآں جانب کند و نماز گزار دعائی بود، اگرچہ دیگرے پندار د کہ او مضیّب است، و اں کہ می گوید روا باشد کہ ہر کسے مذہب ہر کہ خواہد فرما گید سخن بیہودہ است اعتماد و انشاءید، بلکہ ہر کسے مکلف است بآنکہ بظن خود کار کند و چون ظن او ایں باشد کہ مثلاً شافعی فاضل تر است اورادر مخالفت وے پیچ عذر نباشد جز مجرد شہوت، انتہی۔

لہ تلیفیق مصدر ہے۔ لَفَّقَ الشَّيْئَتَيْنِ کے معنی ہیں کپڑے کے دونوں سرے ملا کر سینا لَفَّقَ بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ: کپڑے کو دوہر کر کے سینا۔ اور فقہ کی اصطلاح میں تلیفیق نام ہے مختلف مذاہب کے آئینہ کا مثلاً خون کھلے

اور عورت کو چھونے کے بعد تجدید وضو کے بغیر نماز پڑھنا۔ کیونکہ خروج دم امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اور شریعت مراۃ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض نہیں ہے۔ تلیفیق حرام

ہے در مختار میں ہے ان الحكم الملق بالاجماع (ص ۵۹) کیونکہ تلیفیق کا حاصل ہے خواہش کی تکمیل کے لئے سہولتیں تلاش کرنا ۱۲ لہ کیمائے سعادت رکن دوم کی اصل نہایت کے باب دوم کارکن دوم

در بیان جست (تجسس) کی شرط چہارم ص ۱۲ مطبع پنجابی لاہور ۱۲

(ترجمہ: بڑے علماء کا اتفاق ہے کہ جو شخص اپنے اجتہاد کے خلاف یا اپنے امام کے اجتہاد کے خلاف کوئی کام کرتا ہے وہ گنہگار ہے، پس یہ بات درحقیقت حرام ہے، اور جو شخص قبلہ کے معاملہ میں کسی جہت کی تخری کرے، پھر اس جہت کی طرف پیشہ کرے اور نماز پڑھے تو گنہگار ہوگا، اگرچہ دوسرا شخص سمجھتا ہو کہ وہ درست نماز پڑھ رہا ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ: ”جو شخص کے لئے جائز ہے کہ جس امام کا چاہے مذہب اختیار کرے“ یہ بات یہودہ ہے، اور اعتماد کے قابل نہیں ہے، بلکہ جو شخص اس بات کا مکلف ہے کہ اپنے گمان کے مطابق عمل کرے، اور جب اس کا گمان یہ ہو کہ مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ سب سے افضل ہیں، تو اس کو امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے خلاف کرنے میں سوائے خواہش نفسانی کے اور کوئی بہانہ نہ ہوگا)

(۳) اب دُجائز قول عارف شعرانی کے _____ جو کہ محققین شافعیہ سے مشہور ہیں، اور رئیس المجتہدین نے ان کا قول بھی بلا تدریج و رد بارہ مرتبہ تقلید بیان کیا ہے _____ نقل کئے جاتے ہیں، مجتہد صاحب بھی نظر انصاف سے ملاحظہ فرمائیں!

(الف) قال العارف الشعراني: وقد قدَّ منافي ابيضاح الميزان وجوب اعتقاد الترجيح على كلِّ من لم يصل الى الاشراف على العين الاولى من الشريعة، وبه صرح امام الحرمين وابن السمعاني والغزالي والكيهان اسي وغيرهم، وقالوا لا ملاذ لهم: يجب عليكم التقيد بمذهب امامكم الشافعي ولا عذر لكم عند الله تعالى في العدول عنه — انتهى — ولا خصوصية للامام الشافعي في ذلك عند كلِّ من سلك من التعصب، بل كلُّ مقلدٍ من مُقلدي الائمة يجب عليه اعتقاد ذلك في امامه مادام لم يصل الى شهود عين الشريعة الاولى، انتهى (الميزان الكبرى ص ۴۴)

(ترجمہ: عارف شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے میزان کی تشریح کرتے ہوئے لکھ چکے ہیں کہ ہر اس شخص پر جس کی رسائی شریعت مطہرہ کے پہلے سرچشمہ تک نہیں ہوئی، ترجیح کا اعتقاد واجب ہے (یعنی راجح مذہب چیل کر لیا جب ہے) امام الحنوفین، ابن سماعی، امام غزالی اور کیا ہر اس وغیرہ حضرات نے اس کی تصریح فرمائی ہے اور اپنے کلام مذکور ہدایت کی ہے کہ آپ لوگوں پر اپنے امام حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کی پابندی واجب ہے، اور اگر اس سے بڑے تواتر تعالیٰ کی یہاں آپ لوگوں کے پاس کوئی معقول عذر نہ ہوگا، — ان حضرات کا قول پورا ہوا — اور ہر اس شخص کے نزدیک جو تعصب سے پاک ہے اس سلسلے میں امام شافعی رحمہ اللہ کی کوئی

خصوصیت نہیں ہے، بلکہ ائمہ مجتہدین میں سے کسی بھی امام کا کوئی مقلد ہو تو اس پر اپنے امام کے متعلق یہی اعتقاد رکھنا واجب ہے، جب تک شریعت کے پہلے سرچشمہ کے مشاہد تک اس کی رسائی نہ ہو) اور وصول الی عین الشریعہ سے امام شعرانی کا کیا مطلب ہے، اس کو میزان شرعی میں ملاحظہ کر لیجئے، کبھی آپ بخاری شریف بغل میں داب کر فرمانے لگیں کہ عین شریعت ملک ہم کو بھی وصول ہو گیا ہے۔

(ب) دوسری جگہ فرماتے ہیں :

وَمَعْلُومٌ أَنَّ نِزَاعَ الْإِنْسَانِ لِعِلْمَاءِ شَرِيعَتِهِ وَجَدَ الْهَمَّ وَطَلَبَ الرِّحَاضَ فَحَجَّجَهُمُ الَّتِي هِيَ الْحَقُّ كَالْجِدَالِ مَعَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَنْ تَفَاوَتْ الْمَقَامُ فِي الْعِلْمِ، فَانَ الْعِلْمَاءُ عَلَى مَذَرَجَةِ الرَّسُولِ دَرَجًا، وَكَمَا يَجِبُ عَلَيْنَا الْإِيمَانُ وَالتَّصَدِيقُ بِكُلِّ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ وَإِنْ لَمْ نَفْهَمْ حُكْمَتَهُ، فَكَذَلِكَ يَجِبُ عَلَيْنَا الْإِيمَانُ وَالتَّصَدِيقُ بِكُلِّ لَامِ الْأُمَمِ، وَإِنْ لَمْ نَفْهَمْ عِلَّتَهُ، حَتَّى يَأْتِيَنَا عَنِ الشَّارِعِ مَا يُخَالِفُهُ، (میزان صفحہ ۱۷۱)

(ترجمہ) یہ بات معلوم ہے کہ علمائے شریعت کے ساتھ کسی شخص کا لڑنا، اور ان کے ساتھ جھگڑنا، اور ان کے دلائل کو جو حق ہیں باطل کرنے کی کوشش کرنا، ایسا ہی ہے جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جھگڑ کرنا۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور علماء کا علمی رتبہ متفاوت ہے۔ اس لئے کہ علماء رسولوں کے راستہ پر گامزن ہیں، اور جس طرح ہم پر ان تمام باتوں پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق کرنا واجب ہے جو انبیاء کرام علیہم السلام نے پیش فرمائی ہیں، اگرچہ ہماری سمجھ میں ان کی حکمت نہ آئے، اسی طرح ائمہ مجتہدین کی باتوں پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق کرنا ہم پر واجب ہے، اگرچہ ہماری سمجھ میں ان کی عین نہ آئیں، یہاں تک کہ شارع کی طرف سے ان کی باتوں کے خلاف کوئی چیز ثابت ہو جائے۔

(ج) چند سطور کے بعد پھر فرماتے ہیں :

فَنَقُولُ فِي كُلِّ مَا جَاءَنَا عَنْ رَبِّنَا أَوْ كَيْفِيَّتَنَا: آمَنَّا بِذَلِكَ عَلَى عِلْمِ رَبِّنَا فِيهِ، وَيُقَاسُ بِذَلِكَ مَلْجَأُ عَنِ عِلْمَاءِ الشَّرِيعَةِ، فَنَقُولُ: آمَنَّا بِكُلِّ لَامِ أُمَّتِنَا مِنْ غَيْرِ عَيْشٍ فِيهِ وَلَا جِدَالٍ، (انہی صفحہ ۱۷۱)

(ترجمہ) پس کہتے ہیں ہم کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہم کو پہنچا ہے اس پر ہم ایمان لاتے ہیں، اس کی حکمت اللہ تعالیٰ کے علم میں خواہ کچھ ہی ہو اور اسی پر

قیاس کی جاتی ہیں وہ باتیں جو علمائے شریعت کی طرف سے ہم کو پہنچی ہیں، پس ہم کہتے ہیں کہ ہم اپنے ائمہ کی باتوں پر ایمان لاتے ہیں بحث و جدال کئے بغیر

دیکھئے! آپ اپنی یاد گوئی سے — جن کو مثل اُجبار و رُضبان کے — مصداق اَرَبَا بَا مِنْ دُونِ اللّٰهِ کا کہتے تھے، ان کو عارف مذکور جو آپ کے قبلہ ارشاد کے مستند ہیں، کیا کہہ رہے ہیں؟

(د) دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وَكَانَ سَيِّدِي عَلِيٌّ وَالْحَوَاصُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِذَا سَأَلَهُ اِنْسَانٌ عَنِ التَّقْيِيْدِ بِمَذْهَبٍ مَّعِيْنَ
الْاَن هَلْ هُوَ وَاجِبٌ اَمْ لَا؟ يَقُوْلُ لَهُ: يَجِبُ عَلَيْكَ التَّقْيِيْدُ بِمَذْهَبٍ مَا دُمْتَ لَمْ تَوَسِّلْ اِلَى
شَهُوْدٍ عَنِ الشَّرِيعَةِ الْاُولَى، خَوْفًا مِّنَ الْوُقُوْعِ فِي الضَّلَالِ، وَعَلَيْهِ عَمَلُ النَّاسِ الْيَوْمَ، فَاِنْ
وَصَلَّتْ اِلَى شَهُوْدٍ عَنِ الشَّرِيعَةِ الْاُولَى، فَهُنَاكَ لَا يَجِبُ عَلَيْكَ التَّقْيِيْدُ بِمَذْهَبٍ اِلَى اٰخِرِ مَا
قَالَ (ص ۳۶)

(ترجمہ: حضرت علیؑ خواص رحمہ اللہ سے جب کوئی شخص ایک مذہب کی پابندی کے بارے میں سوال کرتا تھا کہ کیا فی زمانہ پابندی واجب ہے یا نہیں؟ تو آپ اس کو جواب دیا کرتے تھے کہ آپ پر ایک مذہب کی پابندی واجب ہے، جب تک آپ کی شریعت کے پہلے سرچشمہ کے مشاہدہ تک رسائی نہ ہو جائے اور یہ وجہ مگر وہی میں پڑ جائے کہ اندیشہ سے ہے، اور اسی پر آج تمام لوگوں کا عمل ہے، پھر اگر آپ شریعت کے پہلے سرچشمہ کے مشاہدہ تک پہنچ جائیں تو اس وقت آپ پر ایک مذہب کی پابندی واجب نہیں ہے (پوری بحث اہل کتاب میں پڑھے) (ھ) ایک اوفضل میں امام شعرانی نے اول تو کلام شیخ محی الدین کو نقل کیا ہے، اس کے بعد کہتے ہیں:

وَفِي هَذَا الْكَلَامِ مَا يُشْعِرُ بِالْحَاقِ اقْوَالِ الْمُجْتَهِدِيْنَ كُلِّهَا بِنُصُوصِ الشَّارِعِ وَجَعَلِ
اقْوَالِ الْمُجْتَهِدِيْنَ كَأَنَّهَا نُصُوصِ الشَّارِعِ فِي جَوَازِ الْعَمَلِ بِمَا بَشَّرَ طَرَفُ السَّابِقِ فِي الْمِيزَانِ،
اِنْتَهَى (ص ۳۳) (ترجمہ: شیخ کے اس کلام میں وہ بات بھی ہے جو خبر دیتی ہے کہ مجتہدین کے جملہ اقوال کو شارع کی نصوص کے ساتھ لاحق کیا جائے، اور اقوال مجتہدین کو ان پر جواز عمل کے سلسلہ میں نصوص شارع کی طرح کر دیا جائے، اس شرط کے ساتھ جس کا ذکر پہلے میزان میں گذر چکا ہے)

(و) دوسری فصل میں فرماتے ہیں:

فَاِنْ قُلْتُ: فَهَلْ يَجِبُ عَلَى الْمَحْجُوْبِ عَنِ الْاِطْلَاحِ عَلَى الْعَيْنِ الْاُولَى لِلشَّرِيعَةِ التَّقْيِيْدُ

بمذہب معتن؟ فالجواب نعم یجب علیہ ذلك، لئلا یضل فی نفسه ویضل غیره، انتهى (ص ۱۳۲)
 (ترجمہ: اگر کوئی پوچھے کہ کیا اس شخص پر جو شریعت کے پہلے سرخند کی واقفیت سے محروم ہو کسی میں
 مذہب کی پابندی واجب ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں اس پر یہ بات واجب ہے، تاکہ نہ خود گمراہ ہو، نہ
 دوسروں کو گمراہ کرے)

بالجہد مواضع متعدده میں اس مسئلہ کو بصراحت بیان کیا ہے۔
 (ز) بلکہ میزان مذکور میں چند مواضع میں بالتفصیل ایک مذہب کے دوسرے مذہب کی طرف
 رجوع کو منع کیا ہے۔

قال فی فصل آخر: فان قال قائل: کیف حکم من هؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بکلی
 مذہب مع کونهم مقلدین ومن شأن المقلد ان لا یشترک عن قول امامه؟ فالجواب: یحتمل
 ان یکون احدهم بکلف مقام الاجتهاد المطلق المنسب الذی لم یخرج صاحبہ عن قواعد امامه
 کابیوسف وعبد بن الحسن، وابن القاسم، واشہب، والمزنی، وابن السنار، وابن سکر بیج،
 فہؤلاء کلهم وإن افتوا الناس بما لہم بصیرۃ بہ امامہم فلم یخرجوا عن قواعدہ، انتهى (ص ۱۳۱)
 (ترجمہ: ایک اوفصل میں امام شعرانی لکھتے ہیں: پس اگر کوئی کہے کہ ان علماء کے لئے یہ بات کیسے جائز
 ہو گئی کہ وہ مقلد ہوتے ہوئے لوگوں کو ہر مذہب کے مطابق فتویٰ دیں جبکہ تقلید کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے امام
 کے قول سے باہر نہ نکلے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان علماء میں سے کسی نے اجتہاد مطلق کی طرف انساب
 کا مرتبہ حاصل کر لیا ہو، جو آدمی کو اپنے امام کے قواعد سے باہر نہیں کرتا، جیسے امام ابویوسف، امام محمد، ابن القاسم،
 اشہب، مزنی، ابن النضر اور ابن شریج، پس ان سب حضرات نے اگرچہ لوگوں کو ایسے فتوے دیئے ہیں جن کی ان
 کے ائمہ نے تصریح نہیں کی ہے، مگر وہ اپنے ائمہ کے اصول و قواعد سے باہر نہیں نکلے ہیں)

مجتہد صاحب اب ذرا غور فرمائیں کہ اقوال مذکورہ اکابر باحقر کے دعوے پر کس قدر وجہت
 کے ساتھ دلالت کرتے ہیں! اور وہ اقوال و افعال اکابر کو اپنے اور آپ کے قبلہ ارشاد نے
 دلیل رد تقلید سمجھا تھا، دیکھئے! ان کی تاویل عارف شعرانی بھی وہی فرماتے ہیں جو احقر نے عرض
 کیا تھا۔ ————— واحمد بشر علی ذلک ————— بغور ان اقوال کو ملاحظہ کیجئے اور سمجھ کر
 چپ ہو رہئے۔

اس کے بعد مجتہد محمد حسن صاحب نے عادی جلی، بوجہ تقلید شیخ الطائف آیات منزلہ
 فی شان الکفار کو بلا مدئیہ معانی نقل فرمایا ہے، اور بہت کچھ حق بتا کر گوئی ادا کیا ہے، اور موافق

اصطلاح فاضل، اجل مجتہدین جناب مولوی عبید اللہ صاحب وغیرہ ظرافت جہد باندہ کو خوب نبھایا ہے، سو ایسی مخرفات باتوں کا جواب ہمارے پاس سوائے صغیح جمیل اور کچھ نہیں، اگر ہم یہی مثل مجتہد محمد حسن صاحب کے لعن مسلمین کو ممنوع نہ سمجھتے، تو ان شرار اللہ اس قسم کی باتوں کا جواب ترکی بزرگی عرض کرتے، مگر کیا کیجئے ہم کو تو مباحثہ منظور ہے، ہشامہ و ملا عنہ مد نظر نہیں۔

اب ان سب امور کے بعد مجتہد محمد حسن صاحب نے ایک تقلید شخصی پر ایک عقلی اعتراض استدلال عقلی دربارہ رد تقلید شخصی کہیں کہیں سے اخذ و منح کر کے بڑے زور و شور سے تحریر فرمایا ہے، اور اعتراض مذکور پر بہت کچھ ناز بے جا فرماتے ہیں خیر اس کے جواب دینے کی تو چنداں ضرورت نہ تھی، مگر اظہارِ وجود طبع و رسائی ذہن مجتہد صاحب کے لئے استدلال مذکور کا بلقفل نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، وھو هذا:

”قولہ: سوال: آپ جس امام کی تقلید شخصی کے قائل و جواب ہیں، قول اس امام کا آپ کے نزدیک مطابق کتاب و سنت کے ہے یا نہیں؟ اور اگر آپ قول اس امام کے موافق کتاب و سنت ہونے کو نہیں پہچانتے تو باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے وجہ شخصی کیوں قائل ہو؟ اور اگر قول اس امام کا مطابق کتاب و سنت کے ہونا پہچانتے ہو تو کس دلیل سے؟ اگر دوسرے کی تقلید سے تو اسی طرح اس دوسرے کی تقلید میں کلام ہوگا، پس دور لازم آئے گا یا تسلسل، و کلاھما باطلان بالاتفاق، فاتقلید ایضاً باطل، اور اگر مطابق کتاب و سنت ہونا قول اس امام کا جس کی تقلید کی گئی ہے علم و عقل سے پہچانتے ہو تو اس صورت میں تقلید اس امام کی نہ ہوتی، بلکہ اتباع کتاب و سنت کا ہوا، بہر حال اثبات تقلید کا مستلزم اس کی نفی کو ہوتا ہے، پس تقلید شخصی کی مٹی تو نہایت ہی خراب ہو گئی۔ یہ سوال بمقابلہ اس کے ہے کہ تم نے وجہ اتباع کتاب و سنت کی دلیل طلب کی تھی، اتنی“

الزامی جواب اقول: شعر ہے

گرا زبیط زین عقل منعدم گردد بخود گماں نبرد هیچ کس کہ نادانم
جناب مجتہد صاحب! آپ کے اس سوال کثیر التحم، عظیم المنفعت کا جواب تو بس یہی کافی ہے

اے اگر روئے زمین سے عقل بالکل ختم ہو جائے، تو یہی اپنے بارے میں کوئی شخص گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے!

لے کثیر التحم، مضامین میں بڑا، عظیم المنفعت: بے فائدہ ۱۲

کہ اگر ہم بیاس خاطر جناب، سوال مذکور کو تسلیم کر لیں، تو اس سوال سے جیسے بطلان تقلید شخصی ہوگا، بعینہ ویسا ہی مطلق تقلید کا بطلان لازم آئے گا، کما هو ظاہر، جب ناواقف کسی مسئلہ کو کسی واقف کا عالم سے استفسار کرے گا، اور بعد استفسار اس پر عمل کرے گا، تو اس پر یہی سوال آپ کے زعم کے موافق وارد ہوگا، مثلاً آپ یا کوئی حضرات غیر مقلدین میں سے اگر کوئی مسئلہ قبلہ ارشاد جناب مولوی نذیر حسین صاحب سے استفسار کریں، اور حسب ارشاد مولوی صاحب اس پر کاربند ہوں، تو سائل مذکور ارشاد رئیس المجتہدین کو اگر مطابق کتاب و سنت کے نہیں سمجھتا تو اس پر عمل کرنے کے کیا معنی؟ اور اگر سمجھتا ہے تو تابع ارشاد مجتہد صاحب موصوف نہ رہا، بلکہ جو کچھ کرتا ہے اپنی رائے سے کرتا ہے، اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ مآخذ مسائل و مذاہب کتاب و سنت کی اکثر عوام کو کسی قسم کی بھی اطلاع نہیں ہوتی، اور نہ ان کو کوئی اس امر کی تکلیف دیتا ہے، ان کو فقط یہی کافی ہے کہ جس عالم کو وہ اپنے نزدیک قابل اعتماد سمجھیں اس کے قول کے موافق عمل کر لیں۔ بلکہ تقلید مسائل شرعیہ ہی پر کچھ موقوف نہیں، تمام علوم میں جب کوئی کسی کی تقلید کرے گا اس پر یہی اعتراض ہوگا، مثلاً اگر کوئی بے چارہ عامی ناواقف مریض کسی طبیب سے پوچھ کر کسی دوا کا استعمال کرے، تو حسب زعم مجتہد صاحب ہم پوچھتے ہیں کہ مریض مذکور اس دوا کا مطابق قواعد طبیبہ کے ہونا چاہتا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں جانتا تو بقول مجتہد زن مولوی محمد احسن صاحب، باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے اس دوا کا کیوں استعمال کرتا ہے؟ اور اگر اس دوا کا مطابق قواعد طبیبہ کے ہونا چاہتا ہے، تو اب بقول مجتہد صاحب وہ عامی مشتغب رائے طبیب نہ رہا، بلکہ مشتغب قواعد طبیبہ کہلائے گا، اور اتباع طبیب مستلزم عدم اتباع کو ہو گیا، اگر یہی ”مانعت تقلید اور استدلالات عجیبہ“ ہیں، تو شاید مجتہد صاحب عوام کو تسلیم قول ارباب سے بھی منع کرتے ہوں، اور ارباب ہی پر کیا موقوف ہے، کسی فن کی بات بھی جب تملک اس کا موافق قواعد فن مذکور ہونا خوب معلوم نہ ہو جائے، کسی ناواقف کو اس پر کاربند ہونا حسب زعم مجتہد صاحب ممنوع و غلط ہوگا۔

گر ہمیں اجتہاد خواہی کرد کار ملت تمام خواہ شد

اب آپ کو چاہئے کہ اس استدلال رد تقلید کو رئیس المجتہدین کے رد و برائش کر کے

لے نمد: بنیاد تطابق، توافق ۱۲ لے باوجود الخ یعنی جب یہ احتمال ہے کہ وہ قواعد طبیبہ کے مطابق نہ ہو ۱۲

لے مانعت: عدم جواز ۱۲ لے اگر ایسا ہی وہ اجتہاد کرے گا نہ تو ملت کا بیڑا غرق ہو جائے گا ۱۲

طالب جواب ہوں، کیونکہ استدلال مذکور سے اگر بطلان ہوتا ہے تو مطلق تقلید کا بطلان ہوتا ہے، شخصی یا غیر شخصی کی کچھ تخصیص نہیں، آخر تقلید مطلق غیر معین کو تو آپ کے قبلہ و کعبہ جناب مولوی نذیر حسین صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں، بھول گئے ہو تو تقریر مذکورہ بالا رئیس المجتہدین کو ملاحظہ فرمائیے۔ ۵۔ شادم کہ ازرقیباں دامن گشاں گذشتی گوشت خاک ما، ہم ہر بار در فتنہ باشند۔ افسوس! اوروں کی بدشگونی میں آپ اپنی ناک کو بھول گئے، اب آپ کو چاہئے کہ ہو سکے تو اسی سوال کی سوچ سمجھ کر ایسی تقریر فرمائیے کہ فقط تقلید شخصی کا بطلان ہو، اور تقلید مطلق ائمہ اربعہ کی اس سے علیحدہ رہ جائے، اس کے بعد سوال مذکور ہمارے روبرو پیش کرنا، اور طالب جواب ہونا۔

تحقیقی جواب

اور اگر جواب تحقیقی ہی سننے کو جی چاہتا ہے تو سنئے! بنائے تقلید فقط اس امر پر ہے کہ جس فن میں کوئی کسی کی تقلید و اتباع کرے، متبع اور مقلد کے ذمہ یہ ضروری بات ہے کہ شخص متبوع کو اپنے حوصلہ کے موافق بالا جمال قابل اتباع و اقتداء سمجھتا ہو اور فن مذکور میں اس کی رائے و فہم کا معتقد ہو، یعنی تقلید و اتباع کسی شخص کا بدون دلائل و دلائل کے نہیں ایک تو یہ کہ مقلد مذکور کو کیسا ہی عامی اور فن مذکور سے ناواقف ہو، مگر قبل تقلید یہ امر ضروری ہے کہ مقلد مذکور اس شخص کو اپنی رائے کے موافق بھی فن مذکور میں قابل اتباع سمجھتا ہو، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ناواقف اور جاہل بھی دیکھ بھال کر، اور دوسرے سن سنا کر حسب حوصلہ اپنی رائے میں بین العلماء ایک کو دوسرے پر ترجیح دے لیتے ہیں، مثلاً آپ گور یا ضی، طب، فقہ، ادب وغیرہ سے ناواقف ہوں، مگر اس فن کے جاننے والوں میں بوجہ کثیرہ موازنہ کر سکتے ہو، بالجمہ کسی کی اتباع کرنے کے لئے ایک یہ امر ضروری ہے کہ مقلد اس شخص کو اپنی رائے میں بھی قابل اتباع جانتا ہو، اور اس کی قابلیت و علم کا فن مذکور میں قائل ہو۔

دوسرا امر کسی کی تقلید کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقلد و متبع بہ نسبت متبوع و مقلد

لے میں خوش ہوں کہ آپ (محبوب) رقیبوں سے دامن بچا کر نکل گئے (یعنی ان سے نہیں ملے) اگرچہ ہماری تمغی ہر منی بھی (یعنی ہمارا خیف و نزار وجود بھی) ہوا پراؤں چکا ہے یعنی محبوب ہم سے بھی نہیں ملا ہے، اور اس کا مدعا ہم کو تباہ کر گیا ہے) حاصل شعریہ ہے کہ مقرر کے اعتراض سے جہاں تقلید شخصی باطل ہوتی ہے — جو ہمارا مدعا ہے — مطلق تقلید بھی باطل ہوتی ہے — جو ان کا مدعا ہے — اس لئے ہم اس اعتراض سے خوش ہیں!۱۱

کے بالا جمال اس امر کا معتقد ہو کہ مقبوع موصوف فن مذکور میں جو کہتا ہے فن مذکور کے مطابق کہتا ہے اور حتی الوسع اس میں سعی کرتا ہے کہ جو کہے مطابق قواعد فن مذکور کہے، یہ نہ ہو کہ باوجود علم مغالطہ دہی عوام کے لئے خلاف دیانت فن مذکور کی مخالفت کرنے لگے، مثلاً اگر قول طبیب کو کوئی عامی تسلیم کرتا ہے تو اول یہ سمجھ لیتا ہے کہ طبیب مذکور فن طب سے واقف ہے، اور مریضوں کے حق میں جان بوجھ کر خلاف قوانین طب نہیں کرتا۔

تقلید کرنے کے لئے یہ امر ضروری نہیں کہ مقلد ہر قول امام و مقلد کو علی سبیل التفصیل مطابق قواعد جانتا ہو، اور یہ امر ایسا ظاہر و باہر ہے کہ بجز نا انصاف، ذہین عقل ان شاء اللہ تعالیٰ کوئی اس کا انکار نہ کرے گا، اور تقلید، علوم سافلہ سے لے کر علوم عالیہ تک حتی کہ تقلید انبیاء علیہم السلام بھی اسی امر پر مبنی ہے، مثلاً اگر کوئی شخص کسی نبی پر ایمان لائے، اور ان کے ارشادات کو تسلیم کرے، تو اول یہ ضرور ہے کہ خواہ بوجہ ظہور معجزات، خواہ بمشاہدہ اخلاق و افعال وغیرہ نبی موصوف کی نبوت اور ان کے مقرر ض الطاعت ہونے کا معتقد ہو جائے ہاں! بعد اس اعتقاد کے یہ بیہودہ بات ہے کہ نبی کے ہر ایک حکم و ارشاد کو علی سبیل التفصیل سمجھے بغیر اس پر عمل نہ کرے۔

علیٰ ہذا القیاس ہر عامی کو دربارہ معالجہ امراض جسمانی کسی طبیب کی رائے کو ماننا اس پر موقوف ہے کہ عامی مذکور کو طب سے ناواقف محض ہے، مگر اس کے حالات کو دیکھ بھال کر، یا اوڑھ سے سن سنا کر اول اس کے طبیب ہونے کا معتقد ہو جائے، اور بالا جمال یہ بات سمجھ لے کہ طبیب مذکور علاج امراض حسب قواعد طبیب کرتا ہے، پھر اس کے بعد اس عامی کو اتباع طبیب مذکور کے لئے یہ امر ضروری نہیں کہ بالتفصیل ہر دوا اور ہر غذا کے خواص بدون دریافت اور تحقیق کئے اور بدون ثبوت تطابق قواعد طبیب، کسی کا استعمال نہ کرے۔

سویعینہ یہی حال تقلید ائمہ فقہ کا سمجھنا چاہئے، یعنی جس امام کی ہم تقلید کریں گے تو اول ہم کو یہ ضروری ہے کہ دلائل و آثار سے اپنے فہم کے موافق اس امام کے لائق اتباع و تقلید ہونے کے بالا جمال معتقد ہو جائیں، یہ ضروری نہیں کہ ہر عامی ہر ایک قول امام کو جب تک بالتفصیل مطابق کتاب و سنت کے نہ سمجھ لے جب تک اس پر عمل نہ کرنا چاہئے۔

اب اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ آپ نے جو سوال کی دو شکایں کی ہیں، اور یہ دریافت کیا ہے کہ قول اس امام کا آپ کے نزدیک مطابق کتاب و سنت کے ہے یا نہیں؟

سوہم شیعہ اول کو اختیار کرتے ہیں، یعنی قول امام کو اپنی رائے کے موافق، مطابق کتاب و سنت کے مجملًا بالمعنی الذکور سمجھ کر اس پر عمل کرتے ہیں۔

اور اس پر آپ کا یہ اعتراض کرنا کہ اس صورت میں تقلید امام کی نہ ہوئی، بلکہ اتباع کتاب و سنت کا ہوا، سراسر حضور کی کج فہمی ہے، ہم کب کہتے ہیں کہ اتباع کتاب و سنت نہیں، ہاں ایہ کہتے ہیں کہ اتباع کتاب و سنت بواسطہ اعتماد علی قول امام ہوا، بلکہ مسائل شرعیہ میں جب کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے تو وہاں منوں اجماع ہوتے ہیں، اپنی رائے کو بھی دخل ہوتا ہے، اور قول امام پر بھی اعتماد ہوتا ہے، اور کتاب و سنت پر بھی عمل ہوتا ہے، یہ آپ کی غلط فہمی ہے کہ رائے عقیدہ کے ذیل ہونے، اور امام کی تقلید کرنے میں منافات سمجھ کر اس پر اعتراض کرنے بیٹھ گئے، بلکہ جہاں تقلید ہوگی وہاں رائے عقیدہ کو فروغ دخل ہوگا بدوین دخل رائے عقیدہ، تقلید نہیں ہو سکتی یعنی جب تک مقلد کی رائے میں یہ امر نہ آجائے کہ امام موصوف لائق تقلید و اتباع ہے، اور جب تک بالاجمال اس امر کا مقتصد نہ ہو جائے کہ اقوال امام مطابق قواعد شرعیہ ہیں، اس وقت تک وہ شخص تقلید امام کا پابند نہ ہوگا، تو آپ کا یہ فرمانا کہ آپ قول اس امام کو موافق کتاب و سنت ہونے کو نہیں پہچانتے، تو باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے تقلید شخصی کے کیوں قائل ہو؟ بالکل غلط ہے، کیونکہ مطابق نہ جاننے کے اگر معنی ہیں کہ مقلد بالاجمال بالمعنی الذکور بھی قول امام کو مطابق کتاب و سنت نہیں جانتا، تو یہ معنی تو غلط! ابھی عرض کر چکا ہوں کہ یہ امر موقوف علیہ اور مینائے تقلید ہے، اور اگر یہ مطلب ہے کہ بالتفصیل اقوال امام کو مطابق کتاب و سنت نہیں پہچانتا، تو مسلم! مگر اتباع و تقلید امام کے لئے یہ علم ضروری ہی نہیں، کما مَرَّ۔ اب آپ کو چاہئے کہ ذرا سمجھ کر سوال مذکور کی اصلاح کیجئے۔

باقی مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ یہ سوال بمقابلہ اس کے ہے کہ تم نے وجوب اتباع کتاب و سنت کی دلیل طلب کی تھی، اور تو کیا عرض کروں بالکل مصداق مشہور مصرع! پیغمبر مردم میکند بوزنہ ہم کلمہ! اکھبر! رئیس المجتہدین و احسن المتکلمین کے استدلال عقلی و نقلی کا حال بخوبی اہل فہم کو ظاہر ہو گیا، اب اس فہم و فراست پر دعوتے اجتہاد ماشاء اللہ بہت ہی چسپاں ہوتا ہے۔ دعوتے اجتہاد اور یہ فہم مجتہد صاحبوں کے کیا کہنے؟!

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ .

لے یہ امر یعنی بالاجمال تطابق و توافق کا جاننا ۱۲۔ جو کچھ انسان کرتا ہے بند رہی کرتا ہے یعنی انسان کی نسل کرنا ۱۱۔

۶

ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت

(مثل اور شلین کی بحث)

مذہب — روایات — جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں
 جواب اولہ کا خلاصہ — مثلین تک ظہر کا وقت باقی رہنے
 کی دلیل — امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے — ارشاد
 ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے استدلال پر شبہ کا جواب — امام نووی کی تاویل
 کا جواب — امام اعظم کے قول کی ایک اور دلیل — جمہور کے
 دلائل امام اعظم کے خلاف نہیں — آخر وقت ظہر میں امام اعظم کی
 مختلف روایات کا منشا — ظاہر الروایۃ تمام دلائل کی جامع ہے
 — ظاہر الروایۃ محتاط لوگوں کے لئے ہے — امام
 اعظم کی مختلف روایات میں تطبیق — حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد
 امام اعظم کے خلاف نہیں — صاحب ہدایہ کا استدلال نہایت
 قوی ہے — دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے — تین
 شبہات اور ان کے جوابات — قولی اور علی حدیث قبول نسخ میں مساوی
 ہوتی ہیں۔

۶

ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت (مثل و مثلیٰ کی بحث)

ظہر کا آخر وقت کب تک باقی رہتا ہے، اور عصر کا وقت کب سے شروع ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، اور صاحبین یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ظہر کا وقت اس وقت ختم ہوتا ہے جب ہر چیز کا سایہ فیء زوال کو منہا کرنے کے بعد اس چیز کے بقدر ہو جائے۔ اصطلاح میں اس کو ایک مثل (مانند) کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، دونوں وقتوں کے درمیان مشہور قول کے مطابق نہ تو کوئی حد فاصل ہے، نہ مشترک وقت۔

اور امام اعظمؒ سے اس سلسلے میں چار روایتیں منقول ہیں:

① ظاہر روایت میں ظہر کا وقت دُؤشل پر ختم ہوتا ہے، اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہوتا ہے، یہی مفتی بہ قول ہے۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ بدائع الصنائع میں لکھا ہے کہ یہ قول ظاہر روایت میں صراحۃً مذکور نہیں ہے، امام محمدؒ نے صرف یہ لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصر کا وقت دُؤشل کے بعد (یعنی تیسرے مثل سے) شروع ہوتا ہے، ظہر کا وقت کب ختم ہوتا ہے اس کی تصریح امام محمدؒ نے نہیں کی۔

(۲) امام اعظمؒ کا دوسرا قول وہی ہے جو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا ہے، امام حمادؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور صاحب دُرِّ مختار نے لکھا ہے کہ آج کل لوگوں کا عمل اسی پر ہے، اور اس پر فتویٰ دیا جاتا ہے، اور سید احمد دُحْلان شافعیؒ نے خزانة المفتیین اور فتاویٰ ظہیریہ سے امام صاحب کا اس قول کی طرف رجوع نقل کیا ہے، مگر ہماری کتابوں میں یہ رجوع ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس قول کو حسن بن زیادؒ کوئی کی روایت قرار دیا گیا ہے، اور سُرخسؒ نے مَبسوط میں اس کو بروایت امام محمدؒ ذکر کیا ہے، اور صاحب دُرِّ مختار نے جو اس قول کو مفتی بہ کہا ہے، اس کو علامہ شامی نے رد کیا ہے۔

(۳) امام اعظمؒ سے تیسری روایت یہ ہے کہ شلِ ثانی پُھلِ وقت ہے، یعنی ظہر کا وقت ایک شل پر ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دُؤشل کے بعد شروع ہوتا ہے، اور دوسرا مثل نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا، یہ اسد بن عمرؒ کی روایت ہے امام اعظمؒ سے۔

(۴) اور جو تھا قول عمدة القاری شرح بخاری میں ذکر کیا گیا ہے کہ ظہر کا وقت دُؤشل سے کچھ پہلے ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دُؤشل کے بعد شروع ہوتا ہے، امام کرخیؒ نے اس قول کی تصحیح کی ہے، حضرت قدس سرہ نے ایضاح الاولہ میں اس قول سے بحث نہیں کی ہے۔

روایات کتاب کی بحث سمجھنے کے لئے مسئلہ سے متعلق درج ذیل پانچ روایتیں ذہن نشین کر لی جائیں۔

پہلی روایت: امامت جبریلؑ والی حدیث ہے، جس میں حضرت جبریلؑ نے پہلے دن ظہر کی نماز زوال ہوتے ہی پڑھائی تھی، اور عصر کی نماز ایک شل پر پڑھائی تھی، اور دوسرے دن ظہر کی نماز ایک شل پر پڑھائی تھی، یعنی ٹھیک اسی وقت جس وقت پہلے دن عصر کی نماز پڑھائی تھی، (لَوْ قَدْ اَلْهَوَ بِاَلَا مَیْس) اور عصر کی نماز دُؤشل پر پڑھائی تھی۔ یہ روایت جمہور کا مستدل ہے۔

دوسری روایت: حضرت عمرؓ کا گشتی فرمان ہے، جو اپنے اپنے گوزروں

کے نام جاری کیا تھا، اس میں آپؐ لکھا تھا کہ ظہر کی نماز پڑھو جب یہ ایک ہاتھ ہو جائے، یہاں تک کہ وہ سایہ ایک ٹل ہو جائے، اور عصر کی نماز پڑھو درال حالیکہ سورج بلند، چمکدار اور صاف ہو، اور عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے سوار دو یا تین فرسخ سفر کر سکے۔ اس روایت سے بھی جہور کے لئے استدلال کیا گیا ہے۔

تیسری روایت: حضرت ابو ہریرہؓ کا ارشاد ہے کہ ایک شخص نے آپؐ سے نماز کے اوقات دریافت کئے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا:

أَنَا أَخْبَرُكَ! صَلِّ الظُّهْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ وَمِثْلُكَ، وَالْعَصْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ وَمِثْلُكَ (موطأ مالک ص ۷۷)
 سنئے! میں آپ کو بتاتا ہوں! ظہر کی نماز پڑھئے جب آپ کا سایہ آپ کے برابر پڑے، اور عصر کی نماز پڑھئے جب آپ کا سایہ آپ کے ڈٹل ہو جائے۔

یہ امام اعظمؒ کی ظاہر روایت کی دلیل ہے، یہ اگرچہ حضرت ابو ہریرہؓ کا ارشاد ہے، مگر چونکہ مقادیر مذکور بال عقل نہیں ہوتے، اس لئے لامحالہ اس کو حکم مرفوع ماننا ہوگا۔

چوتھی روایت: حضرت ابو ذرؓ غفاری رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو صحیحین میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جب ظہر کا وقت ہوا تو مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، حضورؐ نے ارشاد فرمایا: ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو، کچھ دیر کے بعد پھر مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، تو حضورؐ نے پھر فرمایا: ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو، حتیٰ رَأَيْنَا فِي السَّمَاءِ النَّكُولِ (یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھا) پھر حضور اکرمؐ نے ارشاد فرمایا کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ سے ہے، لہذا جب گرمی سخت ہو تو ظہر کی نماز ٹھنڈی کر کے پڑھا کرو۔

یہ روایت بھی امام اعظمؒ کی ظاہر روایت کی دلیل ہے۔

پانچویں روایت: حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو صحیح ستہ میں مروی ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ
فَرَأَى شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ
جب گرمی سخت ہو جائے تو نماز ظہر ٹھنڈی
کر کے پڑھو، کیونکہ گرمی کی تیزی جہنم کے
پھیلاؤ سے ہے۔ (ترمذی ج ۱)

اس حدیث سے صاحب ہدایہ نے امام اعظمؒ کی ظاہر روایت کے لئے
استدلال کیا ہے، اور طریقہ استدلال یہ ہے کہ عرب میں ایک مثل کے بعد
ہی ٹھنڈک ہوتی ہے، کیونکہ وہاں ٹھنڈک اس وقت ہوتی ہے جب سمندر
کی طرف سے ہوائیں چلنا شروع ہوتی ہیں۔ محمد بن کعب قرظی جو مشہور
تابعی ہیں فرماتے ہیں کہ

نَحْنُ نَكُونُ فِي السَّفَرِ فَإِذَا
فَاءَتْ الْأَقْيَاءُ، وَهَبَّتِ الْأَوَّلُ،
جائے ہیں، اور ہوائیں چلنے لگتی ہیں، تو قافلہ
میں اعلان کیا جاتا ہے کہ موسم ٹھنڈا ہو گیا
ہے، اب شام کا سفر شروع کرو۔

آج بھی جس کا جی چاہے عرب میں جائے، اور گرمیوں کی شدت کے زمانہ
میں اپنی آنکھوں سے دیکھے کہ شام کو ہوائیں کب چلنا شروع ہوتی ہیں، مثل
اول میں شاید ہی کسی چلتی ہوں، ہمیشہ مثل ثانی شروع ہونے کے بعد
ہوائیں چلتی ہیں، پس ثابت ہوا کہ مثل ثانی ظہر کا وقت ہے۔

امام اعظم کے اقوال میں تطبیق | امام اعظمؒ کی مختلف روایات کے سلسلہ
میں حضرت قدس سرہ کا نقطہ نظر یہ ہے

کہ امام صاحب کے اقوال میں تطبیق دی جائے، اور یوں کہا جائے کہ ظہر کا وقت
ایک مثل تک تو بالیقین رہتا ہے، اور مثل ثانی کے ختم تک رہنے کا احتمال ہے،
اور عصر کا وقت مثل ثالث سے بالیقین شروع ہوتا ہے، مگر مثل ثانی سے شروع
ہونے کا احتمال ہے، لہذا احتیاط اس میں ہے کہ ایک مثل ختم ہونے سے پہلے
ظہر کی نماز پڑھ لی جائے، اور عصر کی نماز مثل ثانی کے ختم ہونے کے بعد ہی
پڑھی جائے، اور اگر کسی وجہ سے ظہر کی نماز مثل اول میں نہ پڑھ سکے تو پھر مثل ثانی
میں پڑھ لے، اس سے تاخیر نہ کرے، اور اس کو ادا کہا جائے گا، قصا نہیں کہا

جلائے گا، اسی طرح اگر کسی مجبوری میں ————— جیسا کہ حاجوں کو حرمین شریفین میں یہ مجبوری پیش آتی ہے ————— کوئی شخص مثل ثانی میں عصر کی نماز پڑھ لے تو اس کو بھی صبح کہا جائے گا، یعنی ذمہ فارغ ہو جائے گا، مگر ظہر اور عصر دونوں کو مثل ثانی میں پڑھنا شریعت کے منشاء کے خلاف ہے، شریعت کا منشاء یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان فصل کرنا چاہئے، اور یہ فصل عام حالات میں کم از کم ایک مثل کے بقدر رہونا چاہئے، اور مخصوص حالات میں اس سے کم بھی ہو سکتا ہے ————— اور وقت ٹھمنے سے امام صاحب کی مراد یہی عمل اجماع ہے، یعنی دونوں نمازوں کے درمیان فصل کرنا۔

حضرت اقدس نے یہ نقطہ نظر دو وجہ سے اپنایا ہے :

(۱) ایک اس وجہ سے کہ مثلیٰ تک وقت ظہر کے باقی رہنے کی کوئی صریح روایت نہیں ہے، اس لئے احتمال ہے کہ مثل ثانی عصر کا وقت ہو۔

(۲) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ امامت جبریل والی حدیث کی تاریخ معلوم ہے، وہ اس وقت کی روایت ہے جب پانچ نمازیں فرض ہوئی تھیں، یعنی اسلام کے بالکل دور اول کی روایت ہے، اور باقی تمام روایتیں بعد کی ہیں، اس لئے احتمال ہے کہ مثل اوثلین کے معاملہ میں نسخ ہوا ہو، یعنی عصر کا وقت گھٹا کر مثلیٰ سے کر دیا گیا ہو، اور ظہر کا وقت بڑھا کر مثلیٰ تک کر دیا ہو، لہذا مثل ثانی میں شک پیدا ہو گیا کہ وہ عصر کا وقت رہا یا نہیں؟ اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز مثل ثانی کے بعد پڑھی جائے، تاکہ بالیقین ذمہ فارغ ہو جائے، اگر مثل ثانی میں عصر کی نماز پڑھی جائے گی تو آخری تین روایتوں کی بنا پر کھٹکا رہے گا کہ شاید نماز وقت سے پہلے پڑھی گئی ہو، اور ذمہ فارغ نہ ہوا ہو۔

ربا ظہر کا معاملہ تو اگر وہ مثل اول میں ادا کی گئی ہے تب تو وہ بالیقین ادا ہو گئی، اور اگر مثل ثانی میں پڑھی گئی ہے تب بھی ذمہ فارغ ہو جائے گا، کیونکہ امامت جبریل والی حدیث کے پیش نظر اگر ظہر کی نماز ادا نہ ہوگی تو

قضا ہو جائے گی، اور قضا سے بھی ذمہ فارغ ہو جائے گا۔

الفرض جمہور نے جو موقوف اختیار کیا ہے، وہ اولاً تو نبی براعتیہ و انہیں اور ثانیاً ان کے مذہب کے مطابق آخری تین روایتوں کو ترک کرنا لازم آتا ہے، اور امام اعظم نے ایسا طریقہ اختیار فرمایا ہے کہ اس میں احتیاط بھی ہے اور تمام روایتوں پر عمل بھی ہو جائے گا، فجزاہ اللہ تعالیٰ خیراً، وَاَخْبَارُہُ بَمَا هُوَ اَهْلُہُ (آمین)

جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں | جمہور کا استدلال یعنی امامت جبریل والی حدیث بھی قطعی

دلیل نہیں ہے، کیونکہ اس میں نسخ کا احتمال ہے، اور یہ احتمال بے دلیل نہیں ہے، بلکہ آخری تین روایتوں کی بنا پر یہ احتمال پیدا ہوا ہے، دلیل کے قطعی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ کوئی ایسی نص پیش کی جائے جس سے دائماً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مثل ثانی میں عصر پڑھنا ثابت ہوتا ہو، یا کم از کم ایسی تصریح پیش کی جائے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل مثل ثانی میں عصر پڑھنے کا تھا، اور ایسی تصریحات جمہور کے پاس نہیں ہیں۔ اس ضروری تمہید کے بعد حضرت قدس سرہ کا کلام پڑھئے!

دفعہ ششم

جواب اولہ کا خلاصہ | خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ حضرت سائل یعنی مجتہد ولوی محمد حسین صاحب نے وقت ظہر کے ایک مثل کے بعد دوسرے مثل کے اخیر تک باقی رہنے کی دلیل پوچھی تھی، سو اس کے جواب میں ہم نے اول میں یہ عرض کیا تھا کہ وقت ظہر و عصر میں صاحبین کا تو

۱۔ مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے، اور روایات کے مفادات کے لئے اور مزید روایتوں کے لئے، اور اقوال امام اعظم میں دیگر تطبیقوں کے لئے تسہیل اولہ کا ملہ صلاً تا صلاً ملاحظہ فرمائیں ۱۲

وہی مذہب ہے جو ائمہ ثلثہ کا مذہب ہے، بلکہ امام صاحب بھی ایک روایت ہی ہے، ہاں ظاہر الروایہ میں امام صاحب سے یہ روایت ہے کہ ظہر مثلیٰ نہ پڑھتا ہے، اور عصر مثلیٰ نہ شروع ہوتا ہے۔ سو ہم کو تو بوجہ بعضی کسی بات پر اڑ نہیں، مگر آپ کے طعن و تشنیع کی وجہ سے جواب دینا پڑتا ہے یعنی جب یہ امر مسلم ہے کہ صاحبین و خود امام صاحب بھی ایک روایت میں وہی فرماتے ہیں جو کہ ائمہ دیگر کا مذہب ہے، تو پھر اس مسئلہ میں چھڑچھاڑ کرنے کا حاصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ امام صاحب نے ایک بات ایسی فرمائی جو کہ محض بے دلیل اور خلاف احادیث ہے، سو جس حالت میں خلاصہ سوالی مسائل طعن و تشنیع امر مذکور کے سوا اور کچھ نہیں، تو اس وجہ سے ہم سے بھی بدون جواب دیئے نہیں رہا جاتا، اور اس قدر جواب ہم کو بیان کرنا مناسب ہے کہ جس سے امام صاحب کی روایت ظاہر الروایت کی دلیل معلوم ہو جائے۔

اس کے بعد ثبوت مدعا کے لئے ہم نے روایت مؤلفاً جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے پیش کی تھی جس میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ وَالْعَصْرُ اِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ فرماتے ہیں، کہ جن سے بشرط انصاف یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ بعدِ ظل بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے، اور یہ روایت ہر چند موقوف ہے، لیکن بات ایسی ہے جس میں رائے صحابی کو دخل نہیں، اس لئے خواہ مخواہ بالاعتقائے مرفوع کہنا پڑے گا، اور جب بقائے ظہر بعدِ ظل بھی ثابت ہو گا تو لا تجزئ شروع عصر بعدِ ظلین ہو گا۔

ادھر تعیین اوقات صلوٰۃ ایسا امر نہیں جس میں نسخ کی گنجائش اور تغیر و تبدل کا احتمال نہ ہو، سو کیا عجب ہے کہ اوقات میں اخیر حال میں کمی بیشی ہو گئی ہو، اور ظہر کا وقت ایک مثل سے منسوخ ہو کر مثلیٰ تک پہنچ گیا ہو، اور یہ زیادتی عصر میں باعث نقصان ہوئی ہو، اس لئے مقتضائے احتیاط و تقویٰ یہ ہے کہ تا مقدور صلوٰۃ ظہر ایک مثل سے پہلے پڑھ لی جائے، اور اگر کسی وجہ سے قبلِ مثل ادا نہ ہو سکے تو پھر مثلیٰ ہی سے پہلے پڑھ لے، اور عصر ہمیشہ بعدِ مثلیٰ پڑھا کرے، اور بظاہر منشر ظاہر الروایہ یہی معلوم ہوتا ہے، تو اب ہر دو روایت امام صاحب میں بھی اختلاف نہ رہا۔ اب اگر آپ کے پاس کوئی ایسی حدیث صحیح ہو جو دربارہ دوام ادائے صلوٰۃ عصر مثلیٰ

۱۱ یعنی محض اعتراض کرنا مقصود ہے ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

۱۱ یعنی محض اعتراض کرنا مقصود ہے ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱

نص صریح ہو، یا فقط آخری وقت ہی میں اور اسے صلوات صحیحہ کل الشیخین پر نص صریح خلق علی خلقی لہذا
ہو تو لائیے، اور دشمن نہیں پیش لے جائیے، بالحدود کہ اس میں یہ ضمن میں بھی زائد ہو گا ہے۔

اب ہمارے مجتہد صاحب خلاف فہم و اضافہ جو ہم پر اعتراضات کرتے
ہیں ان کو حفظ کرنا چاہئے، غلات فقہیہ مجتہد صاحب یہ ہے کہ جس

حالت میں تمام مجتہدین و محدثین اور شکر دان امام صاحب، بلکہ ایک روایت کے موجب خود
امام صاحب کا بھی یہی مذہب ہے کہ وقت ظہر بعد غل کے ختم ہو جائے گا، اور حقیقی شریعتی طریقہ
میں بھی عمل درآمد ہی ہے، چنانچہ خوشنکے خود اقرار کیا ہے، تو باوجود اس کے پھر بھی امام صاحب
کی ایک روایت کی ان امور کے مقابلہ میں تائید کرنا اور بے جواب دینے، ذرا سکتا، مصدق
ہے انصافی اور زعطب ہے۔ اس کے بعد مجتہد صاحب نے

سب عادت قدیم کلمات غلن و غلن لکھا کہ ایک صفحہ پورا کر دیں۔

سو مجتہد صاحب کی زبان درازوں سے اعراض کر کے یہ عرض کرتا ہوں کہ جو غلن اور غلن
کو دیکھے گا، یا ہم نے جو خلاصہ عبارت اور شروع اس دفعہ میں بیان کیا ہے، اس کو سنا کر دیکھے

تو اس کو یہ امر معلوم ہو جائے گا کہ ہمارا مطلب فقط آپ کی زبان درازوں اور ن ترانوں کا ہونا
دینا ہے، یعنی آپ کا منشاء اعتراض سب تحریر سابق فقط امام صاحب کے قول پر اعتراض کرنا

اور قول مذکور کو محض بے اصل کہنا ہے، اور نہ یہ تو آپ کو بھی معلوم ہے، اور ہم بھی اور میں کہہ چکے
ہیں کہ معمول بہ ترین شریعتی وغیرہ میں قولی صاحبین اور روایت ثانی حضرت امام ہے، بالحدود

اس کے پھر بھی آپ کا قول مذکور پر اعتراض کرنا بعینہ ایسا ہے، جیسا کہ کوئی مثلاً امام شافعی کے
مسئلہ واحد کے دلائل میں سے قولی غیر معمول بہ پر اعتراض کرنے لگے، تو اس معترض کا

غلات اعتراض اس کے سوا اور کیا ہے کہ امام شافعی نے محض بے اصل بات فرمادی ہے؟
سو جب آپ کا مطلب اصل نقطہ ہی غیر کہ امام صاحب کا قولی مذکور بالکل بے اصل و

خلاف خصوص ہے، تو اب بروئے انصاف اس کا جواب اسی قدر کافی ہے کہ ہم مسئلہ کے قولی امام
جناہی، اور آپ کے دعوے کا بے اصل ہونا ثابت کر دیں۔ اور جس حال میں کہیں

یہ ظاہر کر دیں کہ قولی مذکور بہ نسبت اقوال دیگر ائمہ ان الاحیاء ہے، تو پھر تو آپ کی حقہ کی

لغویت اور یہی ظاہر ہوئی جاتی ہے۔

الغرض ہمارا مطلب کلام فقط قول امام کو بے اصل و خلاف نصوص کہنے کا جواب دینا ہے، یہ مطلب نہیں کہ قول ائمہ دیگر و صاحبین و روایت ثانی امام و فتوے متاخرین سب غیر معمول پہا ہیں، اور ان کے مقابلہ میں روایت ظاہر الروایہ ہی مفتی پہا ہے۔ اب انصاف فرمائیے کہ آپ نے جو قول امام پر باوجودیکہ بقول آپ کے، اکثر علمائے حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ نہیں، اعتراض کیا ہے یہ تعصب محض ہے، یا ہم نے جو اس کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ بعض روایات حدیث سے قول امام کا پتہ لگتا ہے، اور اس پر عمل کرنا اقرب الی الاحتیاط ہے، تعصب پر دال ہے؟

مشئین تک ظہر کا وقت باقی رہنے کی دلیل | اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

”قوله: بغير تو فرمائیے کہ حدیث البہرۃ

سے جو آپ وقت ظہر کی تحدید مشئین تک سمجھی ہے، یہ کیونکر ہے؟ اگر محض اپنی رائے اور قیاس سے تو یہ تو خود آپ ہی تسلیم فرما چکے ہیں کہ رائے صحابی کو بھی اس میں کچھ دخل نہیں، اور آپ کی رائے کا تو ذکر ہی کیا ہے، اور اگر حدیث سے تحدید مشئین ثابت کرتے ہو، تو حدیث میں ظہر کے واسطے لفظ و مثلاً بصفة افرادہ، نہ و مثلاً بصفة تشبیہ، انتہی، (۵۴)

اقول: گو مجتہد صاحب صراحت بیان نہیں کیا، مگر انداز کلام سے صاف ظاہر ہے کہ درپردہ اس کے مقصد میں کہ ایک مثل کے بعد عدم دخول عصر اور بقائے وقت ظہر تو حدیث مذکور سے ثابت ہوتا ہے، مگر تحدید وقت ظہر مشئین تلک حدیث مذکور سے نہیں نکلتی، اور یہ امر ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب جیسے امر ثانی کے منکر ہیں، ایسے ہی امر اول کے منکر، یعنی جیسے بقائے ظہر مشئین تلک کو نہیں مانتے، ایسے ہی بقائے ظہر و عدم دخول عصر بعد المثل کو نہیں تسلیم کرتے، سو ایک امر تو حدیث مذکور سے ثابت ہو گیا، فقط امر ثانی یعنی تحدید ظہر مشئین تلک میں کلام ہے، سو مقتضائے انصاف تو یہی ہے کہ جب مجتہد صاحب امر اول کا جواب عنایت کریں گے، اسی وقت ہم بھی امر ثانی کا جواب عرض کر دیں گے۔

مگر بہاں خاطر مجتہد صاحب ان کے سوال کو رد کرنا بھی مناسب معلوم نہیں ہوتا، اس لئے استحساناً یہ عرض ہے کہ حدیث امامت جبرئیل وغیرہ روایات مستندہ کہ جنابے تو یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ وقت ظہر ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور اسی وقت سے وقت عصر شروع ہوتا ہے۔

اور روایت مذکورہ حضرت ابو ہریرہؓ اور بعضی اور روایتوں سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ وقت ظہر بعد شل بھی باقی ہے، سو جب ان روایات سے یہ معلوم ہو گیا کہ وقت ظہر بعد شل بھی باقی ہے، تو یہ بھی ضرور ماننا پڑے گا کہ وقت عصر بعد شل کے شروع نہیں ہوتا، اور انتہائے ظہر وابتداء عصر جو امامت جبریلؑ یوم اول سے ثابت ہوتی تھی اس میں کمی بیشی ہو گئی، تو اب تحدید ظہر شل تک تو اس سے ہو نہیں سکتی، ہاں امامت یوم ثانی سے ————— جو صلوٰۃ عصر کا مثلیں کے وقت فرضا ثابت ہوتا ہے، اور اس کے مخالف کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اس لئے ————— مثلیں سے ابتداء عصر یقینی ہوگی، کیونکہ جب ابتداء عصر بعد شل نہ ہوئی، اور مابین شل و مثلیں ابتداء عصر کسی حدیث سے ثابت نہیں، تو ناچار جبکہ یوم ثانی اب ابتداء عصر مثلیں سے ماننا پڑیگا اگر تحدید اوقات میں رائے کو دخل ہوتا تو بھی کوئی کچھ کہہ سکتا تھا۔

علیٰ ہذا القیاس ارشاد ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہما اذ اکان ظلك و العصر اذا کان ظلك و العصر بصریۃ ہے، ورنہ جب روایت مذکورہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ وقت ظہر بعد شل بھی باقی ہے تو اب آپ ہی کسی اور حدیث صحیح یا ضعیف سے تحدید وقت ظہر کر دیجیے اور انعام موعود کے مستحق ہو جائیے اور آپ کی تسکین خاطر کے لئے عبارت شرح نمبر بھی نقل کئے دیتا ہوں ————— وہو هذا بقى ان يقال: لهذا انما يفيد عدم خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر بصيرورة الظل مثلا، ولا يقتضي أن مابين المثل والمثلين وقت للظهر دون العصر وهو المدعى، والجواب انه قد ثبت بقاء وقت الظهر عند صيرورة الظل مثلا، فتحا امامة جبرئيل فيه في العصر، اذ كل حديث روى مخالفاً لحديث امامة جبرئيل ناسخاً لما خالفه فيه، لتعقبي تقدّمهم على كل حديث روى في الاوقات، لانه اول ما علمه اياها، و امامته في اليوم الثاني في العصر عند صيرورة مثليين تفيد انه وقت لم يكن، فيستمر ما علمه بنو كنه من بقاء وقت الظهري ان يدخل هذا المعلوم كونه وقتاً للعصر انتهى (کبریٰ ص ۱۶۸) (ترجمہ: باقی رہا یہ اعتراض کہ اس حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ سایہ کے ایک شل ہوجانے سے ظہر کا وقت ختم نہیں ہوتا اور عصر کا وقت داخل نہیں ہوتا، مگر اس سے جو مدعی ہے وہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایک شل سے لے کر دو شل تک ظہر کا وقت ہے، عصر کا وقت نہیں، تو جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے یہ بات تو ثابت ہوئی کہ ایک شل گذرنے کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے، اور اس سے امامت جبریلؑ کی حدیث منسوخ ہوئی جس میں ایک شل پھر پڑھانے کا ذکر ہے، اور وجہ نسخ یہ ہے کہ جو بھی حدیث امامت جبریلؑ والی حدیث

کے خلاف مروی ہے وہ اس جز کے لئے ناسخ ہے جس میں مخالفت پائی جاتی ہے، کیونکہ امامت جبریل دالی حدیث اوقات صلوٰۃ کے سلسلہ میں سب سے پہلی حدیث ہے، اور تمام حدیثوں سے مقدم ہے، کیونکہ وہ بالکل ابتدائی زمانہ کی ہے جب حضرت جبریل علیہ السلام نے اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اوقات صلوٰۃ کی تعلیم دی تھی اور حضرت جبریل ؑ کے دوسرے دن دُؤشل پر عصر کی نماز پڑھنے سے یہ بات ثابت ہوئی کہ دُؤشل پر عصر کا وقت ہے اور وہ منسوخ نہیں ہوا، پس وہ وقت جس کا ثبوت معلوم ہے — یعنی ظہر کا وقت — برابر باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ وقت آجائے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ عصر کا وقت ہے۔

بالجملہ جب روایت مذکورہ سے بقائے ظہر بعد مثل ثابت ہو گیا، اور اس کی وجہ سے حکم ابتدائے عصر بعد مثل جو امامت روز اول سے ثابت ہوا تھا متغیر ہو گیا، تو اب حسب دلالت امامت یوم ثانی خواہ مخواہ ابتدائے عصر بعد مثلین ماننا پڑے گا، اور ختم مثلین سے پہلے ابتدائے عصر محض بے اصل اور قیاسی بات ہوگی، اور تحدید اوقات کے قیاسی نہ ہونے کے آپ بھی بہت زور شور کے ساتھ مدعی ہیں۔

امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے | اب جس کو کچھ بھی فہم و انصاف ہو گا وہ یقیناً مذہب امام کے اقرب الی الاحتیاط ہونے میں ہرگز متائل نہ ہوگا، کیونکہ جب بعض روایات سے ادائے ظہر بعد مثل ثابت ہو تو اب اگر کوئی نماز عصر قبل مثلین پڑھے گا، تو حسب حکم ان روایات کے احتمال ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کا اندیشہ بے شک رہے گا، اس لئے صلوٰۃ ظہر کا قبل مثل اور عصر کا بعد مثلین پڑھنا اولیٰ اور انسب ہوگا، تاکہ دونوں نمازوں میں کسی قسم کا خدشہ ہی باقی نہ رہے، اور ظاہر الروایہ کا مطلب یہی معلوم ہوتا ہے، بلکہ بعض علماء نے بالتحریج یہ لکھ بھی دیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ظہر کا وقت مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور عصر مثلین کے بعد سے شروع ہوتی ہے، اس سے بشرط فہم صاف ظاہر ہے کہ حضرت امام کی روایات کا یہی مطلب ہے کہ احتیاط اسی میں ہے، اور اگر موافق احادیث باقیہ اور رائے ائمہ دیگر کے عصر بعد مثل پڑھ لی جائے تو حتماً حکم عدم جواز

لے خود امام صاحب کی تیسری روایت یہ ہے کہ مثل ثانی ٹھنک ہے، نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا ۱۲ لے تمام نسخوں میں یہاں (مثلین) ہے مگر صحیح (مثل) ہے ۱۱ لے حتماً؛ یقیناً ۱۱

نہیں کر سکتے، ہاں بوجہ بعض روایات، جانب مخالف کا کھٹکا ہے، انصاف تو امام صاحب نے ایسی عمدہ بات فرمائی ہے کہ جس میں کسی حدیث کی مخالفت ہی نہیں، بلکہ سب کے موافق عمل میسر ہو جاتا ہے، ہاں! بے انصافی سے قول امام کو محض بے اصل و مخالف جملہ احادیث جو چاہو سو کہو، بقول شخصے۔ ع اے روشنی طبع تو برن بلا شدی!

جن علمار نے بوجہ حدیث امامت جبریل وغیرہ انتہائے ظہر مثل پر رکھی ہے، اور ابتدائے عصر بعد مثل فرمائی ہے، ان کے قول کے موافق اُن روایات کو جن سے بقائے ظہر بعد مثل ثابت ہوتا ہے مؤکول یا مسوخ کہنا پڑے گا، اور قول امام کے موافق سب روایات معمول بہا رہتی ہیں، اور تعارض ہی ہو تو بوجہ قدامت، حدیث امامت اور اس کے ہم معنی احادیث کو ترک کرنا چاہئے تھا، چنانچہ عبارت ثابقہ میں نقل کر چکا ہوں۔

قول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے استدلال پر شبہ کا جواب اس کے بعد آپ کا یہ فرمانا کہ "حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے کلام میں فی الزوال

کو استثناء نہیں فرمایا، تو اب مثل سے علاوہ فی الزوال کے مراد لینا محض کھینچا تانی ہے" آپ کی زبردستی ہے، مجتہد صاحب! اسی پیش بندی کے خیال سے ہم نے اوّل کا ملہ یہ بیان کر دیا تھا کہ چونکہ اس باب میں جہاں مثل اور مثلیں آتا ہے وہاں علاوہ فی الزوال مثل اور مثلیں لیا جاتا ہے، تو یہاں بھی یہی کہنا پڑے گا، ورنہ سخت نا انصافی ہوگی!

امام نووی کی تاویل کا جواب آگے چل کر آپ کا حسب ارشاد امام نووی جملہ صلی

الظہر اذا كان ظلك ومثلك کی یہ تاویل کرنا کہ نماز ظہر سے فارغ ہو جاوے وقت تک کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہو جائے، کسی طرح قابل قبول نہیں، مجتہد صاحب! امام نووی وغیرہ کی تقلید سے حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کرنا آپ کے نزدیک کیونکر جائز ہو گیا؟ تقلید ائمہ مجتہدین پر تو آپ کو اس قسم کے امور میں ایسے غضب آتے ہیں کہ خدا کی پناہ! ۱۵

وَجِدْ مِنْ بَادِهِ اَسْزَدَ اَبْغَاہُ کَافِرْتَعْتِ سَت دُشْمَنِ مَنی بُوْدَن وَہِم رَنگِ سَتَاں زَبَسْتَن!

۱۵ ہاے طبیعت کی تیزی! تو تو میرے لئے آفت بن گئی! ۱۲۱ یعنی کبریٰ کی عبارت میں جوابی گزیر بھی ہے ۱۲۱

۱۵ جھومنا اور شراب کو حرام کہنا، ارے زاہد! کیسی نعمت کی ناشکری ہے! بد شراب کا دشمن ہونا اور ستوں کے ہم رنگ بننا!

یعنی ائمہ اور ان کے متبعین کو کافر کہنا، اور پھر انہی کے اقوال سے استدلال کرنا کیسی عجیب بات ہے! ۱۲۱

اور خیر آپ جو چاہئے سو کیجئے مگر ہمارے مقابلہ میں اس حجت سے ثبوت مدعا کی امید کوئی خیال بے جا ہے، اول تو امام نوویؒ یا آپ کی تاویل قیاسی کا ماننا ہمارے ذمہ ضروری نہیں، علاوہ انہیں ہم معنی حقیقی کلام مذکور لیتے ہیں، اور آپ معنی مجازی، ہم آپ پر ترک حقیقت کا اعتراض کر سکتے ہیں، آپ کس منہ سے بے وجہ دھمکاتے ہیں؟

اس کے علاوہ جملہ ثانیہ یعنی وَالْعَصْرُ اِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَ لُحِّكَ آپ کے معنی کے غیر مقبول ہونے پر قرینہ واضح ہے، ظاہر ہے کہ اس جملہ میں تاویل کر کے آپ کے ارشاد کے موافق معنی مراد لینا خلاف بداہت ہے۔

خیر! عبارت نوویؒ اور قول جناب مدعائے سامی تو ثابت نہ ہوا، مگر اس سے پہلے جو آپ نے ہم پر اعتراض کیا تھا، اور ہم نے جواب عرض کیا تھا، اس جواب کی تائید ہو گئی، کیونکہ آپ کا خلاصہ اعتراض تو یہ تھا کہ جملہ صَلِّ الظَّهْرُ اِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَ لُحِّكَ میں لفظ صَلِّ سے مراد معنی فی الزوال ہے، سایہ اصلی سے علاوہ مثل مراد نہیں، اور ہم اس کا جواب ادتہ کے حوالہ سے یہ بیان کر آئے ہیں کہ ایسے مواقع میں مثل اور ثلین سے مراد علاوہ فی الزوال ہوتا ہے۔

سوال محمد بنہ! کلام امام نوویؒ اور قول حضور سے یہ بات ثابت ہو گئی، ظاہر ہے کہ اگر ان مواقع میں مثل یا ثلین سے معنایہ اصلی مراد ہوتا تو امام نوویؒ کو صَلِّ الظَّهْرُ حین کان فی الْاِنْسَانِ مِثْلَهُ کی تاویل میں خلاف حقیقت و ظاہر معنایہ: فَرَعَ مِنَ الظَّهْرِ حین صار ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ کے فرمانے کی کیا ضرورت تھی؟ حالانکہ اس جملہ کے بعد میں جو حدیث میں وَالْعَصْرُ حین کان فی الْاِنْسَانِ مِثْلَهُ موجود ہے، وہاں یہ معنی کوئی نہیں لیتا کہ فَرَعَ مِنَ الْعَصْرِ حین

لے اصول فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ کلام کے جب تک حقیقی معنی مراد لئے جاسکتے ہوں، مجازی معنی مراد نہیں لئے جائیں گے، سنا اور نور الانوار میں ہے کہ

مَنْ اَمْكَنَ الْعَمَلُ بِمَا سَقَطَ الْجَزَاءُ يَمَادَامَ اَمْكَنَ جہاں حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو، مجازی معنی ختم ہو جاتے
الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِي سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِي، لانہ
مستعار والمستعار لا يَزِلْجُمُ الْاَصْلُ (نور الانوار) چیز اصل سے ملکر نہیں لے سکتی۔

تہ ظہر سے فارغ ہو گئے جب ہر چیز کا سایہ اس کے مانند ہو گیا (نووی شرح مسلم شریف ص ۲۲۲ ہندی ج ۲ ص ۱۲۰)
تہ اور عصر کی نماز پڑھی جب انسان کا سایہ اس سے دوگنا ہو گیا ۱۲

صارفین علیٰ شیعہ و متابعینہ _____ علیٰ ہذا القیاس آپ کو صلی اللہ علیہ وسلم کا ترجمہ نماز
ظہر سے فارغ ہو جا، کے بتانے کی کیا لاچاری تھی؟ آپ کے ارشاد مذکور کے موافق یہی کہہ دینا
کافی تھا کہ شل سے مراد شل مع فی الزوال ہے۔

الحاصل کلام مذکور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے جو بالعمیٰ مرفوع ہے، یہ امر ثابت ہو گیا کہ بعض اوقات ظہر باقی رہتا ہے، اور وقت عصر شروع نہیں ہوتا، اور مجتہد صاحب کے دونوں عدروں کا قابل قبول نہ ہونا معلوم ہو گیا۔

امام عظمہ کے قول کی ایک اور دلیل

خوب محقق ہو جائے، اور تاویلات مرقومہ مجتہد صاحب کا وہاں وہم بھی نہ ہو سکے، دیکھیے، امام بخاری
 کو مسلم نے حدیث ابو ذرؓ کو اس بارے میں نقل فرمایا ہے، امام بخاریؒ کی روایت تو یہ ہے:

(ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ سفر میں تھے ،
مؤذن نے چاہا کہ ظہر کی اذان پڑھے ، حضور نے فرمایا :
تھندا ہونے دو ، پھر مؤذن نے چاہا کہ اذان پڑھے ،
حضور نے پھر فرمایا : تھندا ہو جانے دو ، یہاں تک کہ
ہم نے نیلوں کا سایہ دیکھا — پھر حضور نے فرمایا
کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھلاؤ سے ہے ، پس
جب گرمی سخت ہو تو تھندا ہو جانے پر نماز پڑھ کر دو)

اور امام مسلم کی روایت یہ ہے:

عن ابی ذر قال اذن مؤذن رسولی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالظہر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اَیْرُدُ اَبْرَدُ، اوقال: تَنْتَظِرُ اَنْظُرَ، وقال ان شئدۃ الحزمین فیہم ھھم، فاذا اشتد الحر فابْرُدْ وَاعن الصلوۃ

(حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز کے شروع ہونے کی اطلاع کے لیے اذان پڑھنا چاہی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ٹھنڈا ہونے دو، ٹھنڈا ہونے دو، یا حضور نے فرمایا: انتظار کرو انتظار کرو، اور فرمایا کہ گرمی کی سختی جہنم کے پھیلاؤ سے ہے پس جب گرمی سخت ہو جائے

۱۷۔ عمر بڑھ کر فارغ ہو گئے جب ہر چیز کا سایہ اس سے دوگنا ہو گیا ۱۲

اب ملاحظہ فرمائیے کہ پہلی روایتوں سے تو اسی تدریجاً بت ہوتا تھا کہ سایہ نہیں کاغذ پر ہو گیا ، اور روایت اخیر سے یہ معلوم ہوا کہ شیوں کا سایہ طول میں نہیں کے برابر ہو گیا تھا ، اور چھٹی روایت میں غرض میں گنتی ہے مساوات میں اس سے گئی نہ یاد دہلے گی ، اور جب دلیل مشاہدہ و اقوال شرعیہ علیہ نقل کی جس اکثریت گذر چکا ، تو اب بالیقین مساوات نقل پر نازل نہ ہونے میں تو کیا غرض اور ہونے کا گواہ نازل نہ ہونے میں واقع ہوگی ، جس صاحب کو تردد ہوئی : شمول کو ملاحظہ فرمائیں ۔ تو اب موافق اس روایت بخاری کے یہ ماننا پڑے گا کہ بعد غرض وقت ظہریاتی رہتا ہے ، و حوالہ مطلوب ! اور جب بعد غرض بقائے ظہریات ہوگا تو حسب معروفہ سابق انتہائے ظہریات پر ، اور اس کے بعد سے ابتدا سے صبر ماننا ضرور ہوگا ۔

اب مجدد صاحب نظر ہم ملاحظہ فرمائیں کہ ان کے دونوں غزروں میں سے ایک غرض ظہری نہیں ہو سکتا ، نہ تو سایہ اصلی کے شمول سے کچھ فائدہ ہوتا ہے ، اور نہ حقیق الظہر کا ترجمہ نازل ظہر سے فارغ ہو جائے ۔ اس روایت کو کچھ عائد ۔

ہاں اگر کوئی اور تاویل قوت اجتہاد سے لیا دیکھ جائے تو مضائقہ نہیں ، مگر یہ امر ملاحظہ فرمائیں کہ جو تاویل آپ فرمائیں ایک تو اس کے شکی اور مشابہ کو پہلے ثابت فرمائیں ، از قبیل نہاد فائدہ علی القاصد نہ ہو ، اور دعویٰ بلا دلیل سے حصول مطلب کی امید نہ رکھیں ، دوسرے دو تاویل دلائل مذکورہ کے الفاظ پر مطبق ہی ہو ، مخالفین الفاظ حدیث نہ ہو ، اس میں جندی کی وجہ سے ہم نے الفاظ روایات مجسمہ نقل کر دیئے ہیں ، اور آپ کو بھی متنبہ کر دیا ہے ، اب یہی آپ نہ کہیں تو یا قسمت یا نصیب !

ظہری کا ثبوت | اس فقرہ کے بعد آپ کا یہ ارشاد کہ ہم نے مانا نازل ظہر بعد غرض کے ہی ہے جائے لیکن اس سے آخر وقت ظہری شکی تک کیوں کر ثابت ہوا ، مانو ہو گیا ہم ابی عرض کر چکے ہیں کہ جب یہ ارشاد بت ہو گیا کہ بقائے ظہر بعد غرض ہی ہے ، تو اب کسی حدیث سے یہ کو ثابت ہوتا ہی نہیں کہ بعد غرض و قبل ظہری وقت صبر شروع ہو جاتا ہے ، اور موقوفہ انفاق ہر کیس نہیں تو خواہ مخواہ بدلائل نامست یوم ثانی ، و ارشاد مذکور حضرت ابو ہریرہ جو بالسنی مرفوع ہے ، شروع صبر ظہری سے لیا جائے گا ، ان فرض جب بعد غرض بقائے ظہر و عدم ابتدا صبر ثابت ہو جائے گا ، تو اب بالضرور ابتدا کے صبر بعد ظہری ہوگا ، اور ابتدا سے صبر بعد ظہری سے بقائے ظہر تا صبر ظہری مفہوم ہوتا ہے ۔

مثلیں میں احتیاط ہے | مگر عمدہ بات یہی ہے کہ ظہر تو ایک مثل سے پہلے پڑھ لیا جائے، ہاں اگر کسی وجہ سے تاخیر ہو جائے تو پھر عمدہ یہی ہے کہ مثلیں سے پہلے پہلے پڑھ لے، اور عصر ہمیشہ بعد مثلیں پڑھا کرے، تاکہ کسی حدیث اور مذہب کے مخالف نہ ہو، بالافتاق سب کے نزدیک دونوں نمازیں وقت کے اندر واقع ہوں۔ اور اگر آپ کے ارشاد کے موجب صلوٰۃ عصر قبل مثلیں پڑھی جائے گی، تو بموجب روایت بخاری: بعض آیات دیگر کے اوائے صلوٰۃ قبل الوقت کا کھٹکا یقینی ہوگا، اور یہ سب جانتے ہیں کہ تقدیم صلوٰۃ علی الوقت میں وہ خرابی ہے کہ تاخیر عن الوقت میں ہرگز نہیں۔

دعویٰ فِیْرُ وَاھُوا | اب آپ کا حاشیہ پر تفسیر مظہری وغیرہ کے حوالہ سے یہ دعویٰ کرنا واکھا اُخْرُوقَتِ الظَّہْرِ فَلَیْ یُوجَدُ فِیْ حَدِیْثٍ صَحِیْحٍ وَلاَ ضَعِیْفٍ اَنْ یَّبْقٰی بَعْدَ مَصِیْرِ ظِلِّ کُلِّ شَیْءٍ مِّثْلُهُ بِالْکُلِّ بے اصل ہو گیا، روایت بخاری کو تو ملاحظہ فرمائیے کہ کیثابت ہوتا ہے، اور اس کے سوا اور بھی بعض روایات ہیں کہ جن سے بقاءے ظہر بعد مثل کا سراغ لگتا ہے، بوجہ عدم ضرورت و خوف طول بیان کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

ایک عرض | اور اس عرض کو بھی یاد رکھئے کہ احادیث اوقاتِ صلوٰۃ میں اگر آپ کسی کو ناسخ اور کسی کو منسوخ ٹھہرائیں تو فقط قوت و ضعفِ سند ہی کا لحاظ نہ فرمائیں، بلکہ تقدیم و تاخیر روایات کو بھی ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے، گو قوت و ضعف کے اعتبار سے بھی ان شرائط آپ کو کچھ نفع نہ ہوگا۔

قول ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی ایک تاویل اور اس کا جواب | باقی آپ کا یہ فرمانا کہ "ارشاد حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ وَالْعَصْرُ اِذَا اَکَانَ ظِلُّکَ وَثَلَاِیْکَ کے یہ معنی ہیں کہ مثلیں کے بعد نماز عصر جائز ہے، یہ مطلب نہیں کہ ابتدائے وقت عصر مثلیں سے ہوتی ہے، اگر تسلیم کیا جائے تو پھر اس کا کیا جواب کہ جب بموجب روایت مذکور بخاری بقاءے ظہر بعد مثل ثابت ہو گیا، اور ابتدائے عصر مثلیں سے جو بعض روایات سے مفہوم ہوتی تھی، اس کی تاویل کی گئی، تو اب ہم آپ سے فقط اس امر کے سائل ہیں کہ ابتدائے عصر کا اس صورت میں ثبوت کامل بیان فرمائیے، اور ہم کچھ نہیں کہتے، جب آپ بزور قوت اجتہاد یہ یہ امر ثابت کر دیں گے، اسی وقت ہم کو جو عرض کرنا ہے کر لیں گے۔

لے کسی صحیح یا ضعیف حدیث سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد باقی رہتا ہے ۱۲

جمہور کے دلائل امام عظم کے خلاف نہیں | اس کے بعد مجتہد صاحب نے ارشاد حضرت عمرؓ کو جو مکتوبات میں مذکور ہے، اور روایت نسائی کو اور

حدیث امامت جبریل کو ترمذی و ابوداؤد وغیرہ کے حوالہ سے، اور روایت عبداللہ بن عمرؓ کو جو مسلم میں ہے، اپنے ثبوت مدعا کے لئے نقل فرمایا ہے۔

مگر ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حدیث امامت جبریل اور جو احادیث اس کے ہم معنی ہیں، جملہ احادیث تحدید اوقات میں مقدم ہیں، تو اب اگر کوئی حدیث دربارہ تحدید اوقات ان کے مخالف ہوگی تو بوجہ تاخیر اسی کو ترجیح دی جائے گی، کما ہوا ظاہر۔ اور جس صورت

میں ہم قول امام کو حسب ارشاد حضرت ابوہریرہؓ و روایت مذکورہ بخاری ثابت کر چکے ہیں، تو اب حضرت عمرؓ کے ارشاد کی وجہ سے قول امام کی تعلیل کرنی خلاف انصاف ہے، معٰذ اللہ اگر فہم انصاف سے کام لیجئے تو قول حضرت امام میں نہ مخالفت امامت جبریل کا اندیشہ، اور نہ مخالفت ارشاد حضرت عمرؓ کا لکھ سکتا۔

آخر وقت ظہر میں امام عظم کی | اور یہ دعویٰ بعد ظہور منشا روایات امام بدیہی معلوم ہوتا ہے،

مختلف روایات کا منشا | دیکھئے :-

(۱) روایت امام جو موافق مذاہب ائمہ دیگر ہے، اس کا منشا تو آپ کو بھی معلوم ہی ہے۔

(۲) روایت ظاہر الروایۃ: سو اس کا ما حاصل بعد غوریہ معلوم ہوتا ہے کہ جب بوجہ بعض روایات حدیث یہ معلوم ہوا کہ بعد ظہر بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے، تو اب بعد ظہر ادا اے عصر میں بے شک ادا اے قبل الوقت کا اندیشہ ہوگا، سو اس اندیشہ سے بچنے کے لئے مابین المشین کو وقت عصر سے خارج کر کے داخل وقت ظہر کیا گیا، تاکہ ادا اے عصر قبل الوقت کا احتمال نہ رہے۔

مگر جن کو فہم سلیم عنایت ہوا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ بوجہ احتیاط مذکور، وقت مابین المشین کو عصر سے خارج کر کے ظہر میں داخل کرنے سے مقصود اصلی وقت ظہر کا بڑھانا نہیں، بلکہ وقت عصر کا گھٹانا ہے، ظاہر ہے کہ احتیاط اور توافقی جمیع مذاہب و احادیث اگر ہے تو عصر کے گھٹانے میں ہے، از دیار وقت ظہر میں تو معاملہ بالعکس ہے۔

تو اب منشا ظاہر الروایۃ حقیقت میں یہ ہوا کہ مابین المشین کو صلوٰۃ عصر کے حساب سے ظہر میں شمار کرنا چاہئے، یا اگر کسی کو کسی ضرورت سے صلوٰۃ ظہر کے قبل مثل ادا کرنے کی نوبت نہ آئے

تو اب بھی چاہئے کہ مابین المثلیں کو ————— بوجہ روایات مذکورہ کے ————— وقت ظہر قرار دے کر اوائے ظہر میں جلدی کی جائے، حضرت امام کا یہ مطلب کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ اوائے ظہر کے قبل مثل و بعد مثل یکساں ہیں۔

(۳) چنانچہ رولیت سوکیم در بارہ انتہائے ظہر و ابتداء عصر جو بعض نے امام سے نقل کی ہے جس کا مدعا یہ ہے کہ ظہر تو ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، لیکن وقت عصر بعد مثلیں شروع ہوتا ہے کس امر، ہمارے عرض پر دلیل واضح ہے۔

بالجملہ حضرت امام کی ہر شے روایات میں فی الواقع تعارض نہیں، بلکہ منشاء روایات مختلف ہے، منشاء روایت اول تو وہی احادیث کثیرہ ہیں جن پر بنائے مذہب ائمہ دیگر ہے، اور منشاء روایت ثانی، روایات دیگر و احتیاط و تقویٰ ہے، جس سے بعد تدبیر و انضمام روایت ثالث یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام نے وہ بات بیان فرمائی ہے کہ بآپ ضرر باید نوشت!

افرض روایات امام تینوں باہم متعارض و متعاقب ہیں، گو بظاہر کسی کو متعارض معلوم ہوں اور بعد ظہور منشاء روایات امام جب یہ امر محقق ہو گیا کہ روایات معلومہ میں تعارض نہیں، تو یہ بدیہ اولیٰ ماننا پڑے گا کہ روایت ظاہر الروایہ حدیث امامت جبرئیلؑ وغیرہ روایات کے بھی مخالف نہیں، کیونکہ روایت غیر ظاہر الروایہ کا معنی تو وہی احادیث معلومہ ہیں، سو جب ظاہر الروایہ کی روایت اس روایت کے معارض نہ ہوئی، تو ان احادیث کے مخالف بھی ہرگز نہ ہوگی۔

امام اعظم کی ظاہر الروایہ | علاوہ انہیں ظاہر الروایہ میں اور مذہب جمہور میں اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ وقت مابین المثلیں جو احادیث معلومہ مذہب جمہور کے موجب عصر میں داخل تھا، وہ وقت حسب روایت

ظاہر الروایہ عصر سے خارج ہو کر داخل ظہر ہو گیا، مگر اس امر کی حقیقت ابھی عرض کر آیا ہوں کہ اس دخول و خروج سے مطلب اصلی وقت عصر کا گھٹانا ہے، ظہر کا بڑھانا نہیں، جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ظہر ایک مثل سے پہلے، اور عصر بعد مثلیں پڑھنا چاہئے، تو اب اس کے موافق ظہر و عصر کے ادا کرنے میں آپ ہی فرمائیں کہ کون سی حدیث کا خلاف، اور کون سے مذہب کا ترک لازم آتا ہے؟ ہاں! ائمہ دیگر کے مذاہب کے موافق بوجہ بعض روایات سابقہ، اوائے عصر قبل الوقت کا حکم ہے چنانچہ ظاہر ہے۔

لے سونے کے پانی سے لکھی چلے ہے ۱۲ لے متعاضد: ایک دوسرے کو قوی کرنے والی، متعاقب: ایک دوسرے سے ملنے والی ۱۱

تو خلاصہ اختلاف یہ ہوا کہ صاحبین وغیرہ ائمہ کے مذہب کے موافق احادیث کثیرہ مثل حدیث امامت جبریل وغیرہ پر تو عمل میسر آیا لیکن بعض روایات حدیث کو جو ان احادیث کثیرہ کے معارض معلوم ہوتی ہیں متروک وغیرہ معمول بہا کہنا پڑا، اور حضرت امام کے ارشاد ظاہر الروایہ کا یہ مطلب ہوا کہ حضرت امام نے ایسی بات بیان فرمائی کہ نہ کسی حدیث کے مخالف، اور نہ کسی مذہب کے مزاحم، بلکہ تمام احادیث اوقات اور جمیع مذاہب ائمہ کے موجب نماز ظہر و عصر اپنے وقت میں ادا ہو جائے نہ تقدیم کا خوف نہ تاخیر کا احتمال، پھر ایسی عمدہ بات پر طعن و تشنیع سے پیش آیا آپ ہی کا کام ہے۔ چونکہ بشنوی سخن اہل دل کو کہ خطاست سخن شناس نہ دلیہر اخطایا نجاست

امام اعظم کی ظاہر الروایہ محتاط لوگوں کے لئے ہے مجتہد صاحب! آپ چین چین کیوں ہوتے ہیں؟ حضرت امام نے تو اختلاف نشا کی بنا پر پہلے ہی دونوں امر کا ارشاد کر دیا ہے، اگر آپ کے نزدیک ان روایات معمول بہا حضرات ائمہ کے روبرو، ان کی روایات متقابلہ کی کچھ وقعت نہیں، اور ان پر عمل کرنا کچھ ضروری نہیں، تو آپ شوق سے روایت اول کے مطابق عمل فرمائیے، اور اگر احتیاط مد نظر ہے، اور سب روایات پر عمل کرنا منظور ہے، تو ایسوں کے لئے روایت ظاہر الروایہ موجود ہے، آپ اگر اس احتیاط پر عمل نہیں کرتے تو عمل کرنے والوں پر زبان درازی تو نہ کیجئے!

امام اعظم کی مختلف روایات میں تطبیق مجتہد صاحب! اکثر مواقع اختلافیہ کے ملاحظہ کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اور علماء رحمہم اللہ نے ان مواقع میں نصوص میں تعارض تسلیم کر لیا ہے، مگر حضرت امام نے وہ بات نکالی ہے کہ جس سے بشرط فہم عدم تعارض ظاہر ہو جاتا ہے، اور ان سب نصوص پر عمل میسر آجاتا ہے، اور یہ کام اسی کا ہے جو غرض اہلی اور معنی مطابق حقیقی ہر ایک نص کے سمجھ جائے، چنانچہ قرارداد فاتحہ کے ضمن میں جو بحث گزر چکی ہے، اس سے بھی یہ مفہوم ہوتا ہے کہ حدیث لا کھذوہ لعمنہ لم یقرأ بفاتحہ الکتاب کو بعض علماء نے نصوص منع قرارداد خلف الامام کے معارض قرار دیا ہے، لیکن حضرت امام نے وہ

لے جب آپ دل والوں (بزرگوں) کی بات سنیں تو یہ نہ کہیں کہ غلط ہے: دل بر! آپ بات سمجھ نہیں، غلطی یہاں ہے! کم من عاظم قولاً صحیحاً: وافقہ کون النہو السقیم (بہت سے لوگ صحیح بات پر اعراض کرتے ہیں: ہذا اولاس کی وجہ ان لوگوں کی بدفہمی ہوتی ہے) ۱۲ لے روایات متقابلہ یعنی وہ میں جو امام اعظم کی تسلسلہ

معنی نکالنے کو ہر ایک شخص اپنے اپنے موقع پر کرتی ہے، اور اسلئے تعارض نہیں معلوم ہوتا، چنانچہ ہم نے بھی اپنے فہم کے موافق دفعہ سجد میں عرض کیا ہے۔

اور حضرت امام کو یہی دقیقہ بھی کثرتاً و اتقنوں کو جو جب تک: اَلْحَاسُّ اَعَدَّ اِلَیْکَ یَحْمَدُ سُبُوْبِ اعْرَاضٍ و نَزاع ہو جاتی ہے، قَالَ اَللّٰهُ الشَّکْنٰی، کوئی حضرت کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کو اماویث یاد نہیں، کوئی صاحب کہتے ہیں کہ کل بارہ بار وہ حدیث یاد نہیں، کوئی کہتے ہیں کہ امام صاحب کس مجلس بائع راستے کو قیاس ہیں، موافقت و مخالفت حدیث سے کچھ سمجھ نہیں، وَ قَسَّ عَلٰی هٰذَا اِیْسَہٗ اَمُوْرٌ و کہ کثرت و تنوع جو در بارہ علامات قیامت صادر ہو اسے وَ لَقَدْ اَوْفَوْا بِحُجَّتِہِ الْاِکْبَرٰۃ اَذٰکَ اَنْہٗ سَلَمَہٗ اَدَا اَنَاسَہٗ۔

اسی طرح ہر اس بحث کو خیال کیجئے کہ حضرات ائمہ و مگر نے تو اماویث معلوم ہر عمل فرمایا، اور روایات متضاد کی طرف التفات نہ کیا اور امام صاحب نے وہ بات نکالی کہ کس حدیث کی مخالفت کا خدشہ ہی نہ رہا، مجمع اماویث ہر عمل میں مستر آیا، اور احتیاط و تقویٰ کی بات سے نکلیا، اور کسی مذہب کے جوہر و تقدیم یا تاخیر صلوٰۃ کا احتمال نہ رہا، ہاں آپ جیسے ظاہر پرستوں کی باتوں کا ————— جن کا معنی اَلْقَبْرُ تَمْرُہ ہے ————— کچھ ملا ج نہیں، آپ تو چشمِ جسم و اخلاص بند فرما کر اب بھی گول امام پر خلاف جہل اماویث و ذہاب کا اعراض کرتے ہیں، جو جب مضمون شعر ہے

دور ہو بخت اور شاہد ہو گرفتار دل کا چننا ہے گرفتار چشمِ سیاہ ہے
حضرت امام کا ارشاد گو سوائی اماویث اور ذہاب ہو، مگر آپ کے خیالات کے مطابق ہونا
نہیں نہیں معلوم ہوتا آپ کو اگر کچھ دور سے اجتہاد ہے تو حضرت امام کے اس ارشاد کو خلاف جہل
اماویث جو بنامت فرمائیے، ورنہ جو جب عرض سچی سمجھ جائیے کہ ارشاد امام ہر گرفتارِ عرض
نہیں، مگر یہ یاد رہے کہ انکوائی مصطفین و عبادات کتب سے اس بارے میں کام نہ لیجئے،

لے اول اس بات کے روشن ہوتے ہیں کہ وہ نہیں جانتے، لے اس بات کے پچھلے ہیں بہ نسبت کہ لے
لے ماضی کہتے ہیں کہ انہیں غیب سلگاتے اور ملامت نہ لاساتہ رہیں، لے کہ انکوائی کا لے لے محبوب کی انکوائی
گرفتار سے بچے ضرور ہے۔ ————— خلاصہ امام اعظم، انکوائی ہی حال ہے، وہی انکوائی کی گرفتاری
سے ہر وقت غفلت لگاتے ہیں کہ یہ معلوم کہ کیا اعراض کریں۔

ہاں! احادیث میں سے کوئی روایت اپنے دعوے کے موافق، اور ہمارے مدعا کے معارض صحیح و متفق علیہ ایسی نکالے کہ جس سے صراحتہ یہ امر ثابت ہو جائے کہ مابین اثنین وقت عصر ہے، اور اخیر وقت نبوی ملک یہی امر ثابت رہا، اس کے خلاف کوئی ارشاد صادر نہیں ہوا۔

سو یہ امر تو آپ کیا ثابت کریں گے، یہی فرمائیے کہ ہم نے جو روایات مذکورہ سے یہ امر بیان کیا ہے کہ مابین اثنین بالقطع وقت عصر نہیں، اور اس لئے انحطاط یہ ہے کہ ظہر قبل المثل اور عصر بعد اثنین ادا کی جائے، تاکہ سب روایات کے موافق دونوں نمازیں وقت کے اندر واقع ہوں، اس کے عدم تسلیم اور انکار کی کیا وجہ ہے؟ بلکہ بالعکس اس مذہب کو خلاف جملہ احادیث فرمانا کیسا ہے؟ مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ آپ مجبور ہو کر بلاتدریعی، عبارات کتب کو اس بارے میں نقل فرما کر طول لاطال کرنے کو موجود ہوں گے، خیر! آپ کو اختیار ہے جو چاہے سو کیجئے، برسولائ بلاغ باشد و بس! آپ ہمارے عرض کرنے سے عادت قدیم تھوڑا ہی چھوڑ دیں گے، آپ تو اکثر مواقع میں ایسا ہی کرتے ہیں۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد امام عظم کے خلاف نہیں

دیکھئے! حضرت عمرؓ نے جو اپنے عمال کی طرف دربارہ تحدید اوقات نامہ بھیجا ہے، آپ نے اس کو مؤطا کے حوالہ سے اپنے ثبوت مدعا کے لئے نقل فرمایا ہے، اور ہم نے بھی علی وجہ التسلیم بشمول روایات دیگر مذکورہ جناب اس کا جواب عرض کر دیا ہے، لیکن بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ضابطہ بلاتدریعی مذہب امام و ارشاد حضرت عمرؓ روایت مذکور نقل کر دیا ہے، کیونکہ ارشاد مذکور، مطلب امام کے ہرگز معارض نہیں، دیکھئے! روایت مذکور کے الفاظ یہ ہیں:

اَنْ صَلَّوْا الظَّهْرَ اِذَا كَانَ الْغَيُّ ذَرَعًا
(ظہر نہ صبح سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، تاکہ تمھارا
الی ان یکون ظِلُّ احدکم مشكلًا۔
سایہ تمھارے برابر ہو جائے)

آپ نے اسی جملہ تک روایت مذکور کو نقل فرمایا ہے، مگر ہم بھی عرض کر چکے ہیں کہ بعد تدبیر بنائے روایات امام یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ صلوة ظہر کا ایک مثل تک، اور عصر کا بعد اثنین عند الامام ادا کرنا چاہئے۔ سو اب آپ ہی انصاف کریں کہ ارشاد حضرت فاروقؓ مطلب امام کے موافق ہے یا مخالف؟

ہائی آپ کا یہ ارشاد: "اور جبکہ وقت غمِ شمل تک ہو گیا، تو لازماً شروع عصر بعد اشل شروع ہو گا۔ بعدِ ملاحظہ تقاریر سابق و ہم مدلتے اتر محتاج جواب نہیں، مجتہد صاحب، شاید آپ کو ناگوار تو معلوم ہو گا، مگر یہ امر یہی ہے کہ آپ اب تلک مطلب حضرت امام کو ہرگز نہیں سمجھے، تاہینہ مشرب کے جوش میں ہے سمجھے ہو مجھے اعتراض کرتے ہو مگر حضرت عمرؓ یہ ارشاد فرماتے کہ صلوٰۃ عصر ایک شمل کے بعد پڑھا کرو، تو ہمیں ایک بات تھی، گو ادبی فہم کے نزدیک توجیب بھی مطلب امام میں کچھ خرابی پیش نہ آئی، مگر اب تو حضرت عمرؓ کا ارشاد مطابق قولِ امام ہے۔ ہائی اس سے لگے صفحہ کے حاشیہ پر جو صاحبِ ہدایہ کا استدلال نہایت قوی ہے | آپ نے نواب قطب الدین خاں صاحب

کی عبارت نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ

"ہدایہ و فیرویں کوئی دلیل قوی یعنی حدیث صحیح قطعی الدلائل جو روایات بابِ بقعے وقتِ تخریبِ شملین میں ہو مگر انہیں کی، بلکہ کوئی حدیث ضعیف بھی دربارہ شملین صاحبِ ہدایہ نہیں دے سکا بجز رائے اور قیاس ہے اصل کے۔"

بالکل آپ کی ظاہر ہستی کا نتیجہ ہے، مجتہد صاحب! ہدایہ میں تو ایسی دلیل قوی موجود ہے کہ ان اشاراتِ اللہ آپ جیسوں سے قیامت تلک بھی اس کا جواب نہیں ہو سکتا، خیر! یہاں یہ بحث مقصود نہیں، اس لئے بالاجمال اشارہ کئے جاتا ہوں، آپ کو سمجھ ہو گی تو سمجھ جائیں گے، ورنہ مگر آپ کچھ اس بارے میں اب کشائی کریں گے، تو پھر ہم بھی اس قصہ کو بالتفصیل گوش گزار کریں گے۔

جناب مجتہد صاحب! روایت حضرت المذرہ جو بروایت بخاری و مسلم اور نقل کر آیا ہوں اس کے الفاظ کو ملاحظہ فرمائیے، اور صاحبِ ہدایہ نے جو روایت صحیح نقل کی ہے اس کو منظور دیکھئے، اور پھر دیکھئے کہ صاحبِ ہدایہ نے جو استدلال کیا ہے وہ مستفاد من الحدیث ہے یا قیاسی محض! ان اشاراتِ اللہ اگر آپ انصاف کریں گے تو پھر صاحبِ ہدایہ کے استدلالِ مذکور پر ہرگز اعتراض نہ کریں گے، ہاں! کم فہمی و بے انصافی کا کچھ علاج نہیں! ————— باب

۱۔ کیونکہ جہور کے قول کے موافق بھی امام عظیمہ کی روایت موجود ہے "یعنی اس دفعہ کی تسبیح میں دہائی روایت سے صاحبِ ہدایہ نے استدلال کیا ہے، اور وہ استدلال وہی بیان کی گئی ہے"

آپسے ہو سکے تو مطلب امام پر بالاستدلال صاحب ہدایہ پر کچھ اعتراض کیجئے، ورنہ سمجھ کر اپنے خیالات سے باز آئیے۔

دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے | مگر خدا کے لئے اگر اس بارے میں کچھ فرماؤ تو ذرا سمجھ بوجھ کر فرمانا، محض نقل عبارات کتب ہی نہ ہو، آپ کی ظاہر پرستی کے خوف سے بطور تنبیہ ایک ڈو بات میں ہی ابھی عرض کئے دیتا ہوں، بوقت اعتراض اس کا ضرور لحاظ رکھنا:

اول تو یہ کہ ہم نے جو روایات امام کی نسبت عرض کیا ہے، اور ہر سہ روایت کا ماہم، متعارض و غیر متعارض ہونا ثابت کیا ہے، اختلاف اگر ہے تو اختلاف منشاء ہے، اس بارے میں ہم کسی کے مجرد قول اور رائے کو ہرگز تسلیم نہ کریں گے، مثلاً فرض کیجئے کہ اگر علماء میں سے کوئی اس امر کا قائل ہو کہ روایات حضرت امام میں تعارض حقیقی ہے، تو یہ ان کی رائے ہے، ہم فقط اتنے امر سے ہرگز اس کو تسلیم نہ کریں گے، ہاں! بذریعہ عقل یا بواسطہ نقل اگر صراحتاً یہ ثابت ہو جائے کہ خود حضرت امام تعارض مذکور کے قائل ہیں تو مضائقہ نہیں، اس کی جواب دہی ہمارے ذمہ ہے، بالجمہ رائے محض کسی کی اس بارے میں ہم پر حجت نہیں ہو سکتی۔

دوسرے اس امر کا بھی لحاظ رہے کہ یہ امر احادیث میں بھی شائع ہے کہ نصوص متعلقہ امر واحد میں اگرچہ بظاہر اختلاف الفاظ ہو، قرآن وغیرہ کے ذریعہ سے بعد تاویل حتی الوسع نصوص مذکورہ میں تطبیق دی جاتی ہے، چنانچہ آپ نے بھی بزم خود ارشاد حضرت ابو ہریرہؓ میں یہی قصہ کیا ہے۔ اس التماس کو ملحوظ کر کے جوارشاد کرنا ہو کیجئے۔

تین شبہات | اس کے بعد اخیر دفعہ تلک جو کچھ مجتہد صاحب نے تحریر فرمایا ہے، بعد اظہار کلام سابق لائق تسلیم نہیں، اور گو ڈیڑھ ورق کے قریب سیاہ کیا ہے، مگر خلاصہ تحریر کل ایک ڈو امر ہیں، مقصود اصلی جس کے باب میں مجتہد صاحب نے تین قول تحریر فرمائے ہیں۔ یہی ہے کہ

① روایت ظاہر الروایۃ احادیث صحاح کے مخالف، اور نیز ائمہ ثلاثہ اور صاحبین اور محدثین کے خلاف، اور کسی حدیث صحیح یا ضعیف میں تحدید وقت ظہر مثلاً تلک موجود نہیں، تو اب محض ظن و تخمین سے احادیث صحاح کو منسوخ کہنا دور از عقل نہیں تو کیا ہے؟ اس طرح تو ہر ایک امر دینی کو شخص بوجہ خواہش منسوخ و متروک کہہ سکتا ہے۔

۲) باوجود اس کے پھر اس کو مقتضائے تقویٰ و احتیاط قرار دینا بالکل بے اصل ہے، کیونکہ نماز ظہر جب ایک مثل کے بعد پڑھی جائے گی تو تمام مجتہدین کے نزدیک بلکہ ایک روایت امام کے موجب بھی نماز ظہر قضا ہو جائے گی۔

۳) تو اب مقتضائے تقویٰ و احتیاط یہ ہے کہ نماز ظہر کچھ بعد زوال کے، اور نماز عصر نزدیک گزرنے مثل کے پڑھی جائے، تاکہ مذاہب جملہ مجتہدین اور احادیث صحیحہ اوقات سے مطابق ہو جائے۔ انتہی بخلاصہ۔

جوابات | **اقول:** مجتہد صاحب! بے شک مخمورین نشہ ظاہر پرستی تو ایسا ہی سمجھیں گے جیسا آپ نے ارشاد کیا، مگر جو کوئی عبارت اولہ اور تحریر برگزشتہ بالا کا مطلب سمجھے گا، وہ ان شائبہ ان اعتراضات جناب کا خلاصہ یہی نکالے گا کہ آپ اب تلک نہ مطلب روایات امام سمجھے ہیں، اور نہ مطلب اولہ اب تلک ذہن عالی میں آیا ہے۔

۱) حسبِ معروضہ احقر اول تو آپ کا یہی ارشاد غلط ہے کہ روایت ظاہر الروایۃ جملہ احادیث صحاح کے مخالف ہے، کیونکہ ہم مکرر بیان کر چکے ہیں کہ حضرت امام کی دونوں روایتیں باہم مزاحم نہیں، اور جب روایت ظاہر الروایۃ دوسری روایت کے معارض نہیں، تو ظاہر ہے کہ احادیث معلومہ مستندہ جناب کی کس طرح معارض ہو سکتی ہے؟ اور اب مذاہب مجتہدین کے معارض کہنا بھی غلط ہو جائے گا، علیٰ هذا القیاس آپ کا یہ ارشاد کہ مکسی حدیث صحیح باضعف میں تحدید وقت ظہر مثلین تلک موجود نہیں، بعد فہم مطلب امام و دلیل مذکورہ احقر قابل التفات نہیں۔

اور آپ جو بار بار یہ فرماتے ہیں کہ بموجب ظن و احتمال احادیث صحیحہ کو منسوخ کہنا دور از عقل ہے، فرمائیے تو سہی ظن و احتمال سے احادیث کی منسوخیت کا کس نے دعویٰ کیا ہے؟ اول تو ہمارا دعویٰ روایات معلومہ کی منسوخیت پر موقوف نہیں، کم از کم مرآۃ، ہم نے تو وہ معنی عرض کئے ہیں کہ جو کسی روایت کے مخالف ہی نہیں، دوسرے روایت ابو ہریرہؓ اور روایت ابو ذرؓ وغیرہ ہمارے مدعا پر دال ہیں، اگر ان کی وجہ سے حسبِ تقریر برگزشتہ روایات معلومہ کی منسوخیت کا دعویٰ کیا جائے، تو پھر اس دعوے کو محض ظن و تخمین کون کہہ سکتا ہے؟

۲) رہا آپ کا یہ اعتراض کہ جب نماز ظہر ایک مثل کے بعد پڑھی جائے گی، تو تمام مجتہدین کے نزدیک نماز ظہر وقت قضا میں واقع ہوئی، پھر اس کو مقتضائے تقویٰ و احتیاط قرار دینا

کیونکر ٹھیک ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب بھی مفصلاً عرض کر چکا ہوں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وقت مابین اثنین کو بوجہ تعارض روایات نہ بالیقین وقت ظہر میں داخل کر سکتے ہیں، نہ وقت عصر میں، یا یوں کہنے کے ایک وجہ سے ظہر میں داخل ہے تو دوسری طور سے عصر میں، تو اب بوجہ احتیاط حضرت امام نے ظاہر الروایہ میں وقت مذکور، وقت ظہر میں شامل کر دیا، تاکہ کوئی صلوٰۃ عصر وقت مذکور میں ادا کر کے ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کے احتمال میں نہ پڑ جائے، اور وقت یقینی کو ترک کر کے وقت محتمل میں صلوٰۃ عصر کو ادا نہ کرے۔

رہی صلوٰۃ ظہر، اس کا وقت یقینی گواہیک مثل تک ہے، لیکن اگر کسی ضرورت یا غفلت کی وجہ سے کسی کو صلوٰۃ مذکور کا وقت یقینی میں ادا کرنے کا اتفاق نہ ہوا، تو اب یہی چاہئے کہ مابین اثنین ہی میں اس کو ادا کر لے، کیونکہ یہ وقت گو وقت محتمل ہے، تاہم اور اوقات سے تو عمدہ ہے، یہاں احتمال ادا تو ہے، اور اوقات میں تو یہ بھی نہیں، بلکہ بالیقین قضائے محض ہے۔

بالجملہ مطلب ظاہر الروایہ یہ ہے کہ وقت مابین اثنین کا بوجہ مفروضہ، وقت ظہر میں شمار کرنا مناسب ہے، کیونکہ وقت عصر میں داخل کرنے سے ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کا احتمال باقی ہے، یہ مطلب نہیں کہ وقت مذکور بالیقین وقت ظہر میں داخل ہے، اور جیسا بقائے ظہر مثل تک یقینی ہے، بعینہ ایسا ہی اثنین تک وقت ظہر باقی رہتا ہے، بلکہ وقت ظہر یقینی تو مثل تک ہے، اور ابتدائے عصر بالیقین اثنین سے ہوتا ہے، اور درمیان کا وقت بوجہ روایات مختلفہ دونوں امر کا محتمل ہے، مگر بوجہ احتیاط مذکور، وقت مذکور کو وقت ظہر میں شمار کرنا اولیٰ وائسب ہے، کما مر، اب انصاف فرمائیے کہ یہ قول اقرب الی الاحتیاط ہے یا نہیں؟

(۳) اب آپ کا یہ ارشاد کہ ”مقتضائے احتیاط وتقویٰ یہ ہے کہ نماز ظہر کچھ بعد زوال کے، اور نماز عصر نزدیک گزرنے مثل کے پڑھی جائے، تاکہ مذاہب مجتہدین و احادیث صحیحہ اوقات سے مطابق ہو جائے“ ٹھیک نہیں، ہم نہیں کہتے کہ یہ مذہب ٹھیک نہیں، ہم تو خود اس قول کی صحت کے متبر ہیں، کما مر، ہمارا مدعا یہ ہے کہ یہ قول بے شک صحیح، مگر روایت ظاہر الروایہ میں احتیاط زیادہ ہے، اور اس میں اور مذاہب ائمہ میں ہرگز تعارض نہیں، نشأ نزاع فقط یہ امر ہے کہ جو حضرات روایت مذکورہ کو مخالف مذاہب و احادیث سمجھ گئے ہیں، انھوں نے روایت مذکورہ کی تغلیط و تضعیف کی ہے، اور اگر روایات میں تدبیر کیا جائے، اور مطلب

اصلی امام سمجھ میں آجاوے، تو پھر نہ روایات امام میں تعارض نہ احادیث نبویؐ اور مذاہب ائمہ اس کے مخالف، بلکہ روایت مذکورہ کو اقرب الی الاحتیاط اور اولیٰ بالعمل کہئے تو بجلہ ہے، کما هو ظاهر۔ اور آپ کا صلوة عصر کو نزدیک گزرنے مثل کے اقرب الی الاحتیاط فرمانا ایسی بے سرو پا بات ہے کہ جس کو کوئی ذی فہم قبول نہ کرے گا، ظاہر ہے کہ منائے احتیاط تو ایسے کہ عصر بعد اثلثین ادا کی جائے، تاکہ سب روایات و مذاہب کے موافق ادائے مذکور درست ہو جائے، اور مابین اثلثین ادا کرنے میں قیوم موجب بعض روایات ادائے قبل الوقت کا اندیشہ ہے، کما مر، پھر اس کو مقتضائے احتیاط و تقویٰ فرمانا، اور ادائے بعد اثلثین کو خلاف احتیاط قرار دینا آپ ہی کا کام ہے۔

قولہ: ہاں اگر ہم فقط حدیث فعلی بیان کرتے تو آپ کو کچھ گنجائش ہوتی کہ دربارہ دوام ادائے صلوة عصر قبل اثلثین حدیث طلب کرتے، اور کہتے کہ فعل کو دوام و استمرار نہیں جب تک کہ ثابت نہ ہو، لیکن جبکہ ہم نے حدیث صحیح قولی مسلم شریف وغیرہ کے واسطے سے تقدیر اور تعیین اوقات خمسہ کی ثابت کر دی کما مر، تو پھر آپ کو ہرگز گنجائش نہیں کہ ہم سے دوام فعل کی حدیث طلب کر دو، کیونکہ حضرت شارح علیہ السلام نے خود حدیث قولی سے اوقات خمسہ کو تعیین فرمادیا، تو اب اس کا نسخ جب ثابت ہو کہ جب حدیث صحیح متأخر سے بقائے وقت ظہر اثلثین تک ثابت کر دو، انتہی بالفاظہ (ص ۴۹)

قولی اور فعلی حدیثیں قبول میں مساوی تھیں | اقول: مجتہد صاحب! حدیث قولی ہو یا فعلی قبول نسخ میں دونوں مساوی

ہیں، تو اب تحدید اوقات صلوة اگرچہ بواسطہ حدیث قولی ثابت ہو، مگر جب کسی حدیث سے ان اوقات میں کمی یا بیشی ثابت ہو جائے گی، تو اس کمی بیشی کا تسلیم کرنا ضرور ہوگا، یہ عذر تو کوئی قائل پیش نہ کرے گا کہ حدیث اول قولی تھی، اسی کے مطابق عمل واجب ہے۔

اور روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ و ابوذر رضی اللہ عنہ وغیرہ احادیث متعددہ سے یہ امر مفہوم ہوتا ہے کہ وقت ظہر میں زیادتی کی گئی، اور بعد مثل بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے، کما مر، اور یہ امر پہلے عرض کر چکا ہوں کہ عند الاختلاف ان روایات کو احادیث امامت جبرئیلؑ اور اس کے ہم معنی روایات کے مقابلہ میں بوجہ تاخیر ناسخ کہنا ہوگا، اور اگر ناسخ بھی نہ کہا جائے تو بھی بوجہ احتیاط

معلومہ قول امام کے مطابق عمل کرنا اولیٰ وائتِبٰ ہوگا، چنانچہ مفضلًا گذر چکا۔ تو اب آپ کا یہ ارشاد کرنا کہ ”اس کا نسخ جب ثابت ہو کہ جب حدیث صحیح متاخر سے بقائے وقت ظہر مثلیں تلک ثابت کر دو“ بجز رفع نجات اور کلمہ پر حمل کیا جائے؟
اب آپ کو لازم ہے کسی فقیہ عالم سے اول کتب فقہ پڑھئے، اس کے بعد مذہب امام کی تصدیق یا تردید کا ارادہ کیجئے، ورنہ تا وقتیکہ آپ مطلب قول امام ہی نہ سمجھیں گے اس وقت تک آپ کا تسلیم و انکار دونوں لغویں۔

صاحب مصباح کی حدیث دانی
باقی رہی حدیث دانی، اگرچہ آپ اس کے مدعی ہیں، مگر اہل فہم کو بعد ملاحظہ تعارف پر جناب اس دعوے کی لغویت بھی ان اشارات خوب ظاہر ہو جائے گی، باوجودیکہ آپ تقریر استدلالات میں ناقل محض ہیں، مگر اکثر مواقع میں آپ اس سے بھی قطع نظر فرمایتے ہیں کہ مدعاے اصلی کیلئے اور مفاد دلیل کیا ہے؟ مدلول التزامی نص کو بسا اوقات مدلول مطابقی سمجھ کر جو چاہتے ہو فرمانے لگتے ہو، چنانچہ حدیث لاهلۃ لایمن لیم یقرۃ القرآن کو دربارہ ثبوت قرار تہ فاتحہ خلف الامام، اور جملہ حدیث فانما اقطع لہ قطعۃ من النار، اور آیت کریمہ وَلَا تَاْتُواْ اَمْوَالَکُمْ بِمِثْلِہَا بِالْبَیِّنِ الْاِیْمِ کو عدم نفاذ قضائے قاضی کے لئے نص صریح قطعی الدلالۃ فرمانا، میرے دعوے کے لئے بمنزلہ نص صریح ہے، اور جو فہم آپ کی کتاب کو ملاحظہ فرمائے گا اس قسم کے امور بکثرت پائے گا، اب اس پر چاہے دعوے قرآن فہمی کیجئے، چاہے حدیث دانی، ما شاء اللہ! منہیں زبان ہے اور ہاتھ میں قلم، آپ کو ان دعاوی سے کون روک سکتا ہے؟ ہاں! اہل فہم و انصاف تو شاید آپ کے ان دعووں کے صلے میں یہی کہیں گے۔
مگر موٹے بخواب اندر شتر شد

۷

تساوی ایمان کا مسئلہ

ایمان کی تعریف میں اختلاف — جواب اولہ کا خلاصہ — امام اعظم
 کے قول کا صحیح مطلب — تزاید ایمان والی نصوص کا مطلب —
 امام اعظم کے قول کا غلط مطلب — اہل حق میں نزاع لفظی ہے —
 چار حوالے — دونوں قولوں کا منشا — پانچ حوالے — ملا علی
 قاریؒ کی عبارت سے خصم کے استدلال کے جوابات — ایمانیات کے
 بڑھنے سے ایمان بڑھنے کی بحث — نیک اعمال کی وجہ سے نفس ایمان
 کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے؟ — امام محمدؒ نے ایمانی کا ایمان جبرئیل
 کو مکروہ کیوں کہا ہے؟ — ایمان مقولہ کیف سے ہے — اعمال ایمان
 کا جز نہیں — دلائل نقلیہ — خفیہ کا مذہب — قاضی عسکریؒ
 کا قول احناف کے خلاف نہیں — ایمان مقولہ کیف سے ہے تو اس
 میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟ — ایمان میں زیادت و نقصان (استدلالاً
 اور جوابات) — شرح فقہ اکبر کی عبارت سے استدلال کا جواب —
 حضرت مجدد الف ثانیؒ کی فیصلہ کن عبارت — خفیہ پر مرجح ہونے
 کا الزام اور شیخ علیہ القادریؒ جیلانی رحمہ اللہ کے قول کے جوابات — اکابر کے متعین
 بھی زیادہ ہوتے ہیں اور مخالفین بھی — اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں
 داخل نہیں

۷

تساوی ایمان کا مسئلہ

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے تین باتیں مروی ہیں: ایک اَیْمَانُ کَإِیْمَانٍ
جَبْرَتَیْنِ (میرا ایمان حضرت جبریل علیہ السلام کے ایمان کے مانند ہے) دوسری
اَیْمَانُ اَہْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ، وَ اَیْمَانُ الْاَوَّلَیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ وَالْاَقْبَیْیَا
وَاحِدٌ (آسمانوں اور زمین والوں کا ایمان، اور انگوں اور پچھلوں اور انبیاء کرام کا ایمان
ایک ہے) اور تیسری اَیْمَانُ لَا یَزِیْدُ وَلَا یَنْقُصُ (ایمان نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا
ہے)۔ امام اعظمؒ کے ان ارشادات کا مطلب نہ معلوم
نادانوں نے سمجھا نہیں، یا داستان کو پرانہ کرنے کے لئے غلط معنی پہنا کر وہ
طوفان بے تمیزی سپاکیا کہ خدا کی پناہ! بعض لوگوں نے تو امام صاحبؒ پر مڑتیہ
ہونے کا الزام بھی دھر دیا۔ لیکن جب ان ارشادات
کا صحیح مطلب لوگوں کے سامنے آیا تو انصاف پسند حضرات تو خاموش
ہو گئے، مگر بد بطن آج تک ان ارشادات کو غلط انداز میں پیش کر کے دل
کے پھولے پھوڑتے رہتے ہیں۔ یہ مسئلہ تسادی
ایمان کے نام سے پھیلنا جاتا ہے، اور اس کا مدار ایمان کی تعریف پر ہے،

لہٰ مَرْجَیْہِ اور مَرْجَیْہِ اَرْجَیْہِ الْاَمْرُ سے اسم فاعل مَوْثِقْ ہے جس کے معنی ہیں نوخر کرنا۔
اور مَرْجَیْہِ وہ فرقہ ہے جو اسلام میں عمل کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا، اور کہتا ہے کہ مومن کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا،
مومن خواہ کچھ بھی عمل کرے اس کی مغفرت ہو جائے گی، مدار کا ایمان پر ہے ۱۲

اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ایمان کی حقیقت سمجھ لی جائے۔

ایمان کی تعریف میں اختلاف ایمان کی تعریف میں اسلامی فرقوں کے درمیان کافی اختلاف پایا جاتا

ہے، خود اہل حق کے درمیان بھی اختلاف ہے (۱) نائزید یہ اور جہور محققین صرف تصدیقی قلبی (دل سے ماننے) کو ایمان کہتے ہیں (۲) سُرخس، بزدوی اور بعض دیگر احناف کے نزدیک ایمان تصدیقی قلبی اور اقرار لسانی کے مجموعہ کا نام ہے (۳) اور جہور محدثین، اشاعرہ، معتزلہ اور خوارج کے نزدیک ایمان تصدیقی قلبی، اقرار لسانی اور عمل بدنی کے مجموعہ کا نام ہے۔

مگر جب ایک دوسرے کا نقطہ نظر سمجھنے کی کوشش کی گئی تو معلوم ہوا کہ اہل حق کے درمیان اختلاف محض لفظی ہے، حقیقی نزاع صرف باطل فرقوں کے ساتھ ہے۔ پہلی تعریف نفس ایمان

کی ہے جس پر جناب اخروی کا مدار ہے، اور اخیری تعریف ایمان کامل کی ہے جو جناب اولی کا ضامن ہے، اور دوسری تعریف میں اقرار لسانی کو احکام دنیویہ جاری کرنے کی شرط کے طور پر لیا گیا ہے۔

اور نفس ایمان نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے، اور کامل ایمان گھٹتا بڑھتا ہے۔ پھر جب مرکب کبیرہ کے کفر و اسلام کا مسئلہ سامنے

آیا تو یہ راز کھلا کہ اہل حق نے جو اعمال کو ایمان کا جز قرار دیا تھا، وہ صرف تکمیلی اور ترمیمی جز قرار دیا تھا، حقیقی جز قرار نہیں دیا تھا، اس لئے انھوں نے مرکب کبیرہ کو مسلمان کہا، البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا حقیقی جز قرار دیتے ہیں، اس لئے وہ مرکب کبیرہ کو اسلام سے خارج کرتے ہیں، اس کی مزید تفصیل تسہیل ادلہ کا مد میں ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت قدس سرہ نے سب سے پہلے امام اعظم رحمہ اللہ کے اقوال کا صحیح مطلب بیان کیا ہے، پھر ان نصوص کا مطلب بیان کیا ہے جو ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرتی ہیں، پھر امام اعظم رحمہ اللہ کے اقوال کو لوگوں نے جو غلط معنی پہناتے ہیں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور اس کے بعد یہ بحث

شروع فرمائی ہے کہ ایمان میں کمی بیشی کے بارے میں اہل حق میں نزاع محض
لفظی ہے، اور آٹھ حوالوں سے اپنی بات مدلل فرمائی ہے۔
پھر مولیٰ علی قاری رحمہ اللہ کی جس عبارت سے صاحب مصباح نے استدلال
کیا ہے اس کا جواب دیا ہے، اس کے بعد مؤمنؑ یہ (ایمانیات) کے بڑھنے
سے ایمان کے بڑھنے کی وضاحت فرمائی ہے۔
پھر یہ سمجھایا
ہے کہ اعمال صالحہ کی وجہ سے ایمان کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے۔
پھر امام محمد رحمہ اللہ نے جو ائمہ کبار کا بیان کیا ہے کہ کونسا
فرمایا ہے اس کی وجہ بیان کی ہے۔
اور اس کے بعد
ایمان کے مقولہ کیف سے یعنی ایمان کے نفس تصدیق ہونے کی بحث
شروع فرمائی ہے، اور قاضی عہد الدین ابن حجر رحمہ اللہ (متوفی ۸۵۶ھ)
کے قول کا جواب دیا ہے، اور صاحب مصباح کے مختلف استدلالات
اور اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں۔
پھر خفیہ پر مرقیہ
ہونے کا جو الزام صاحب مصباح نے لگایا ہے اس کی قلعی کھولی گئی ہے
اور یہ بحث لکھتے ہوئے حضرت قدس سرہ کے لہجہ میں رد عمل کے طور پر
تیزی آگئی ہے۔
اور اخیر میں اس کی وضاحت فرمائی
ہے کہ اعمال کی طرح اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔

دفعہ ہفتم

ماحصل اس دفعہ کا یہ ہے کہ دربارہ ایمان، حضرت امام کا یہ
قول ہے کہ نفس ایمان میں جملہ اہل ایمان خواص ہوں یا عوام
سواء ہیں، اصل ایمان میں زیادتی اور کمی نہیں ہو سکتی، ہاں ثمرات ایمان یعنی اعمال میں
زیادتی کمی کا ہونا بدیہ الثبوت ہے۔
اس سے حضرت سائل یعنی تجہد
لاہوری بطفیلؒ ظاہر پرستی یہ سمجھ بیٹھے کہ ایمان عامہ مومنین و انبیاء علیہم السلام و مسلا گمہ

مِنْ غُلِّ الْوُجُوهِ مَسَاوِي فِي الرُّتَبَةِ هے، اور اس بنا پر جملہ خفیانہ ہندوستان وغیرہ سے بواسطہ اشبک اس قول امام کی دلیل طلب فرمائی تھی۔

ہم نے اوپر کا ملہ میں حضرت سائل لاہوری کے جواب میں یہ عرض کیا تھا کہ تساوی ایمان عوام و خواص کے اگر آپ یہ معنی سمجھے ہیں کہ شدت و ضعف و قوت میں بھی ایمان جملہ مومنین مساوی ہے، تو آپ ہی فرمائیں کہ یہ کون کہتا ہے؟ اور حضرت امام نے یہ کہاں فرمایا ہے؟
— اور اگر تساوی ایمان کا یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء اور ملائکہ کا ایمان ہونا ضرور ہے، انہیں باتوں پر عوام کو بھی ایمان لانا لازم ہے، اور اس باب میں عوام بھی انہیں کے قدم بقدم ہیں، تو اس مضمون کی راستی میں کس کو کلام ہے؟ اور آپ کے سوا اس کا منکر ہی کون ہے؟ اور اس مضمون کے خلاف پر کون سی نص صریح قطعی الدلالتہ — جو آپ کے شرائط مطلوبہ سے ہیں۔ — وال ہے؟

اب اس کے جواب میں فخر مجتہدین رکن جناب صاحب مصباح کی تردید کا خلاصہ

”ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قول امام اِيْمَانُ اَهْلُ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ، وَالْمُؤْمِنُونَ مُكْسَاوُونَ فِي الْاِيْمَانِ وَالتَّوْحِيدِ کو منی ظاہری پر محمول کرتے ہیں، اور شہادت ملائی قاری وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ كَالْقَاضِي عَضُدِ الدِّينِ: لَا تُسَيِّمُ اَنَّ حَقِيقَةَ التَّصَدِيقِ لَا تَنْفَكُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ، بَلْ تَتَّفَاوَتْ قُوَّةٌ وَضَعْفًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ تَصَدِيقَ اَحَادٍ اَلْمَتَّةِ لَيْسَ كَتَصَدِيقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِذَا قَالَ اِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ”وَلَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي“ انتہی، جن

لے ہر طرح سے مرتبہ میں برابر ۱۲ تہ شدت: سخت اور مضبوط ہونا، ضعف: کمزور ہونا، قوت: قوی ہونا ۱۱ تہ راستی سچائی ۱۲ تہ آسمان اور زمین والوں کا ایمان کم و بیش نہیں ہوتا، اور سب مومنین ایمان و توحید میں مساوی ہیں (الفقہ الاکبر ص ۵۸) ۱۳ تہ قاضی عضد الدین جیسے بعض محققین نے فرمایا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حقیقت تصدیق زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتی، بلکہ قوت و ضعف میں تفاوت ہوتی رہتی ہے، کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ افراد امت کی تصدیق، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی طرح نہیں ہے، اسی نے حضرت ابراہیم علیہ السلام علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا تھا وَلَكِنْ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي (تاکہ میرا قلب مطمئن ہو جائے) (شرح الفقہ الاکبر لعلی القاری ص ۱۳) ۱۴

لوگوں سے یہ محققین مطالبہ دلیل کرتے ہیں، انھیں سے ہمارا مطالبہ ہے، پس ساقط ہوا یہ قول مولف کا: ”تو آپ ہی فرمائیے یہ کون کہتا ہے؟“

من لپیچی سراکیم وطنیورہ من پیچی سراکیم | **اقول:** جناب مجتہد صاحب! خدا کے فضل سے حضرت سائل یعنی مجتہد ابوسعید صاحب

لاہوری ابھی تلک زینت بخش پنجاب و فخر افزائے اہل اجتہاد ہیں، اس بارے میں ہر تہجد بادا بہم ان کو ہی حکم قرار دیتے ہیں، آپ کو چاہئے کہ بطور خود ان سے یہ امر دریافت فرمائیں کہ حضرت آپ کے سوالات مندرجہ اشتہار کے مخاطب جمہور خفیہ ہیں اور منشأ اعتراض جناب، مذہب امام ہے، یا مذہب امام اور عام خفیہ کو چھوڑ کر بعض ان اشخاص کی رائے پر جنہوں نے خلاف مذہب جمہور خفیہ کہا ہے آپ کو اعتراض فرمانظر ہے؟ دیکھئے! وہ کیا فرماتے ہیں؟ ہم کو امید کامل ہے کہ ان شاء اللہ وہ بھی اس آپ کی تخصیص بے محل کی تغلیط کریں گے۔

اور اگر ان سے استفسار کرنا خلاف مصلحت یا موجب دقت ہو تو سائل کی عبارت اشتہار اور نیز تقریر سوال ہی کو ملاحظہ فرمائیے کہ کیا مفہوم ہوتا ہے؟ بشرط فہم والی صاف اس آپ کی تخصیص کے برخلاف صاف تعمیم ظاہر جوتی ہے، دیکھئے! اشتہار سے ظاہر ہے کہ مجتہد ابوسعید کو جنفیان پنجاب و ہندوستان سے دربارہ سوالات عشرہ معلومہ طلب ثبوت فرماتے ہیں، اور وعدہ انعام کرتے ہیں، اور رسائل مندرجہ اشتہار کی وجہ سے اشتہارات متعددہ میں جملہ خفیان سلفہ و خلفہ کو مؤردِ طعن بناتے ہیں، پھر تماشہ ہے کہ مجتہد بے بدل مولوی محمد احسن صاحب سائل کی عبارت سے قطع نظر فرما کر محض ادعائے باطل کے ذریعہ سے ان کے سوال و اعتراض کی تخصیص کرتے ہیں، اور ان کے مقصودِ اصلی یعنی جملہ خفیہ کو ملامت و مطعون کرنے کو رائے گاں و برباد کئے دیتے ہیں۔

اجی! حضرت مجتہد لاہوری حضرت ابوسعید صاحب نے تو مدت العمر کی سعی و جہاں فشانہ سے

۱۔ میں کیا گارہا ہوں اور میرا ظہور کیا گارہا ہے؟ یعنی سائل محمد حسین صاحب کا سوال کچھ ہے، اولان کے حمایتی محمد احسن صاحب کا بیان کچھ ہے ۱۲۔ پنجاب کو زینت بخشنے والے، اور مجتہدین کی عزت بڑھانے والے ۱۱۔

۱۳۔ جو کچھ ہونا ہو گا ہوگا، یعنی وہ فیصلہ خواہ ہمارے خلاف کریں یا موافق، ہم ان کو ہی حکم بناتے ہیں ۱۲۔

۱۴۔ دقت: پریشانی ۱۱۔ مؤردِ طعن: وہ شخص جس پر اعتراض کیا جائے ۱۲۔ ملام: وہ شخص جس پر ملامت کی گئی ہو، مطعون: وہ شخص جس پر اعتراض کیا گیا ہو ۱۳۔

یہ دس سوال اپنے خیال میں ایسے نکالے تھے کہ جن کی وجہ سے وہ سب خفیوں کو مؤثر و اعتراضات لاجواب و اشکالات غیر منحل و معصبات تصور فرماتے ہیں، پھر تماشا ہے کہ آپ بہ لباس دوستی و دعوتے تائید، ان کے کلام کی ایسی تاویل کرتے ہیں، کہ الفاظ مسائل کے صریح مخالف اور مدعاے سائل کے بالکل مُباین کیا عجب ہے کہ مجتہد لاہوری تو آپ کی اس تاویل و تفسیر کے مقابلہ میں ہی شعر فرماتے ہیں

من از بیگانگان ہرگز نہ نالم کہ بامن ہرچہ کرداں آشنا کردو

جائے حیرت ہے کہ آپ اتنا بھی نہ سمجھے کہ آرزو مندانِ معارض ہے، ائمہ مجتہدین و شہداء کا مانِ مطاعن سلف صالحین کو فقط حضراتِ مجتہدین کے اتباع میں سے کسی ایک دو معتبر غیر معتبر اعتراض کرنے سے کیا خاک تسکین ہو سکتی ہے؟ بقول شمس

مشفق من! کوئی بجھتی ہے بھلا اس سے پیاس؟

تا وقتیکہ ائمہ مجتہدین و علمائے معتبرین کو مطعون و ملام نہ ٹھیرائیں حصول مطلوب کی کوئی صورت نہیں، اور بدون اس کے مجتہدین زمانہ حال اپنی سعی و جانفشانی کو رائیگاں تصور فرماتے ہیں۔ یہ عباراتِ اشتہار کی کیفیت تھی، اب تقریرِ سوال کو ملاحظہ فرمائیے، اس کا حاصل قطعیہ ہے کہ ”سائل لاہوری جملہ خفیہ سے تساوی ایمان عوام مسلمین و حضرت انبیاء و جبریل علیہ السلام کی دلیل طلب فرماتے ہیں“ اور حضرت امام و جمہور خفیہ کا یہی مذہب ہے، چنانچہ آپ بھی اس امر کو نقل فرما چکے ہیں، سو اس سوال سے بھی صاف ظاہر ہے کہ حضرت سائل کو مذہبِ امام و جمہور خفیہ کے قول پر اعتراض کرنا مقصود ہے، اور مجتہد محمد احسن صاحب کی تخصیص محض خیالی پلاؤ ہے اور آپ نے تو یہ غضب کیا کہ بجائے اس کے کہ حضرت سائل کے سوال کی تائید کرتے کھلم کھلا محققین خفیہ کے مؤید بن بیٹھے، اور محققین خفیہ کے موافق ہو کر جن لوگوں سے وہ مطالبہ دلیل فرماتے تھے آپ بھی مطالبہ کرنے لگے، بشرط انصاف اب تو ہم کو اس بارے میں کسی جواب کی بھی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، ان شاء اللہ حضرت سائل کو ”وانا دشمن کے نادان دوست سے بہتر ہوں“ کا ابنِ یقین ہو جائے گا، اور دروزبان یہ ہو گا

۱۔ غیر منحل: حل نہ ہونے والے، معصبات: سخت دشوار ۱۲ ۱۵ مُباین: متغادر، مخالف ۱۲

۲۔ مجھے غیروں سے کوئی شکایت نہیں ہے میں اپنوں ہی کا ستایا ہوا ہوں (دوایاں حافظ ص ۱۵۸، سب رنگ)

۳۔ معصبات: عیوب، مطاعن: اعتراضات ۱۲ ۱۵ ابنِ یقین: یگانہ، جیسے کسی چیز کو اپنی آنکھ سے دیکھ کر یقین کرنا ۱۲

کس سے محدودی قسمت کی شکایت کیجئے؟ دوست سمجھتے تھے جسے جان کا دشمن نکلا !
 بالجمہ عبارت اشتہار و تقریر سوال، و مطلوب سائل، سب اس امر پر ادال ہیں کہ سائل
 کو قول امام و جمہور خفیہ پر طعن کرنا منظور ہے، مگر مجتہد محمد احسن صاحب حمایت سائل کے جوش
 میں تقریر سوال کی ایسی تفصیص فرماتے ہیں کہ بشرط تسلیم نہ مقصود سائل کے مطابق نہ عبارت اشتہار
 و سوال کے موافق، درغرض بدتر از گناہ، اسی کا نام ہے، فَتَا بَرُوکَ لَا تَحْکُمَنَّ مِنَ الْغَافِلِینَ، پھر
 اس سلیقہ معانی فقہی پر ہمارے مجتہد صاحب دعویٰ قرآن فقہی و حدیث دانی فرماتے ہیں !
 جناب مجتہد صاحب اخیر یہ تقریر تو اس بنا پر تھی کہ آپ کی شخصیت کو ہم تسلیم کر لیں یعنی آپ
 نے جو شروع دفعہ کلام امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ، و عبارت شرح فقہ اکبر کو نقل فرما کر یہ دعویٰ کیا
 ہے کہ درجن لوگوں نے قول امام کو معنی ظاہری پر حمل کیا ہے، اور جن لوگوں سے تحقیق خفیہ
 مطالبہ دلیل کرتے ہیں خاص انہی لوگوں سے ہمارا مطالبہ ہے۔ سو اس شخصیت
 کو جو کہ آپ نے عبارت مذکورہ سے ثابت کیا ہے بجنسہ اگر تسلیم کر لیا جائے، تو جب بھی مخالف
 عبارت اشتہار، و تقریر سوال و مطلوب سائل ہے۔ کما مَرَّةً اور اگر نظر فہم و انصاف سے
 دیکھا جائے تو عبارت منقولہ جناب سے شخصیت مطلوبہ جناب کا ثابت کرنا ہی غلط معلوم ہوتا ہے،
 آپ نے فقط قول امام کو نقل کر کے یہ کہہ دیا کہ ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قول امام کو معنی
 ظاہری پر حمل کرتے ہیں، نہ تو آپ نے یہ تصریح کی کہ معنی ظاہری قول امام کے کیا ہیں؟ اور نہ
 آپ نے کسی دلیل سے یہ ثابت کیا کہ وہ معنی خفیہ میں سے کس نے لئے ہیں؟ محض ایک دعویٰ
 اجمالی بے اصل کر کے چلتے ہوئے !

امام اعظم کے قول کا صحیح مطلب | خیر اب ہماری ہی کچھ عرض سن لیجئے، جناب من!

قول امام کے ایک ہی معنی ہیں، جن کی نظر کلام امام
 پر ہے ان کے نزدیک دوسرے معنی ہی نہیں، ہاں آپ جیسے ذکی فقط ایک جملہ کو دیکھ کر اور
 جمع اقوال امام سے قطع نظر کر کے جو چاہیں معنی تصنیف کر لیں، سو ایسوں کو آپ جو چاہئے فرمائیے
 ہم کو بھی بُرا نہیں معلوم ہوتا، ہمارا مدعا حضرت امام اور ان علماء کی طرف سے جواب دینا ہے
 کہ جن علماء نے کلام امام کے معنی واقعی سمجھے ہیں، سو ان علماء کے نزدیک حضرت امام کے ارشاد

کے بس ایک ہی معنی ہیں، بشرطیکہ اس باب میں جو امام کے اقوال ہیں، اُن پر نظر ہو، ایجاد بند نہ کیا جائے، اول تو یہ کہ امام (صاحب) کا ارشاد ہے:

اَلْاِيْمَانُ خَوَالِئُ الْاَمْرَانِ وَالْمَصْلُوْحُ (الْمَقْبُوْلُ)

اور دوسری جگہ ارشاد ہے:

الْحَقُّ نُوْرُ الْاِيْمَانِ وَالْاِيْمَانُ نُوْرُ الْعَمَلِ وَشَهَادَةُ

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اصل حقیقت ایمان تصدیق ہے، اور اعلیٰ صاف گوئی ایمان یعنی

تصدیق اور اقرار سے خارج ہیں، اس کے بعد فرماتے ہیں:

الْمُؤْمِنُوْنَ مُشْكُوْنُوْنَ فِي الْاِيْمَانِ وَالْوُجُوْدِ

مُشْكُوْلُوْنَ فِي الْاِعْمَالِ (الْمَقْبُوْلُ)

جس کا مطلب یہ ہے کہ اہل ایمان، ایمان میں مساوی اور اعمال میں متفاضل ہیں، کم و بیش

بائی رہا ہے اگر کچھ آیات سے زیادتی ایمان معلوم ہو جائے

ہوتی ہے، امام کے نزدیک وہاں زیادتی ایمان کے

کیا معنی ہیں؟ سو اس کی تفصیل خود حضرت امام سے یہ مقول ہے:

اَلْاِيْمَانُ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْاِيْمَانِ لَمْ يَكُنْ

بَعْدَ تَكْبُرِهِ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْمَاءِ لَمْ يَكُنْ

بَعْدَ تَكْبُرِهِ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْمَاءِ لَمْ يَكُنْ

بَعْدَ تَكْبُرِهِ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْمَاءِ لَمْ يَكُنْ

بَعْدَ تَكْبُرِهِ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْمَاءِ لَمْ يَكُنْ

بَعْدَ تَكْبُرِهِ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْمَاءِ لَمْ يَكُنْ

بَعْدَ تَكْبُرِهِ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْمَاءِ لَمْ يَكُنْ

بَعْدَ تَكْبُرِهِ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْمَاءِ لَمْ يَكُنْ

بَعْدَ تَكْبُرِهِ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْمَاءِ لَمْ يَكُنْ

بَعْدَ تَكْبُرِهِ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْمَاءِ لَمْ يَكُنْ

بَعْدَ تَكْبُرِهِ كَالْمَاءِ اِنْ اَكْبَرْتُمْ فِي الْمَاءِ لَمْ يَكُنْ

کہ ان تمام اقوال سے یہی معلوم ہوتا ہے، کہ حضرت امام کے نزدیک نفس ایمان یعنی اقرار و تصدیق قلبی میں سب مساوی ہیں، زیادتی کسی کی گنجائش نہیں، ہاں! اعمال میں بے شک کی زیادتی ہوتی ہے، اور ایمان و اعمال میں باہم تغایر فی المصادق ہے، اور جو نصوص زیادتی ایمان پر دال ہیں بقول حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے ان نصوص سے زیادتی مؤمن بہ مراد ہے، جو کہ اوقات نزول وحی کے ساتھ مخصوص تھی۔ یا اس مطلب کے سوا اور کچھ آپ کے ذہن میں آتا ہے؟ ان شاء اللہ تعالیٰ بشرط فہم، کلام امام پر۔۔۔۔۔ معنی ظاہری لیجئے یا غیر ظاہری کسی طرح آپ کا کوئی خدشہ پیش نہیں جاسکتا۔

امام عظمیٰ کے قول کا غلط مطلب آپ کے اس ارشاد سے کہ ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قول امام صاحب کو معنی ظاہری پر محمول کرتے ہیں صاف ظاہر ہے کہ آپ حکم ظاہر پرستی۔۔۔۔۔ مثل حضرت سائل لاہوری وغیرہ اہل ظاہر کے۔۔۔۔۔ کلام امام کے معنی یہ سمجھ گئے ہو، کہ مساوات ایمان جملہ مؤمنین کے یہ معنی ہیں کہ زیادت و نقصان و قوت و شدت و ضعف وغیرہ جملہ امور میں برابری ہے اور پھر ان معنی کو بعض خفیہ کی طرف منسوب کر کے آپ باتھیں ان پر اعتراض کرتے ہو، حالانکہ یہ دونوں امر بے اصل اور جناب کی قلت فہم و عدم تدبر کا نتیجہ ہے۔۔۔۔۔ امر ثانی یعنی معنی مذکور کا بعض خفیہ کی طرف منسوب کرنا اعتراض ہے، اگر آپ سچے ہیں تو علمائے مشہورین معتبرین خفیہ میں سے ایسے دو چار عالموں ہی کا نام لیجئے، کہ جو معنی محترمہ جناب کے قائل ہوں۔۔۔۔۔ باقی رہا اول یعنی معنی مذکور مساوات کا، کلام امام سے ظاہر و مفہوم ہونا، سو اس کا تسلیم کرنا تو انھیں کا کام معلوم ہوتا ہے جن کو مطلب نہیں و راست گوئی سے نفرت ہو، بالجملة نہ کلام امام سے معنی مذکور سوائے ظاہر ہوتے ہیں، اور نہ علمائے معتبرین خفیہ میں سے کسی کی یہ رائے ہے، ہاں! کسی عالم کے ظاہر کلام سے کوئی مساوات مذکورہ سمجھ بیٹھے تو اس کا معنی قلت تدبر ہے، اس بے چارے عالم کا کیا قصور ہے؟ اگر آپ سچے ہیں تو علمائے مستندین خفیہ میں سے دو چار ہی کے ایسے کلام نقل فرمائیے کہ جس سے قطعاً یہ ثابت ہو جائے کہ ان کے نزدیک جملہ مؤمنین میں کل الوجوہ مساوی فی الایمان

لے تغایر: جدائی، علیحدگی، مصداق: وہ چیز جس پر معنی صادق آتیں، تغایر فی المصادق یعنی دونوں کا مجمل علیحدہ علیحدہ ہے ۱۲ لے مؤمن بہ: وہ باتیں جن کے ملنے کا نام ایمان ہے ۱۳ لے سمجھ کی اور غور نہ کرنے کا ۱۴

ہیں، اور اگر آپ سے یہ امر ثابت نہ ہو سکے تو اپنی اس زیادہ گوئی سے باز آئیے، اور کچھ تو شریعتاً مگر آپ سے تو امید انصاف و فہم رکھنی محض امر خیالی ہے۔

اہل حق میں نزاع لفظی ہے | ہاں! بہ نظر بعض وجوہ یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ مذکور کی کسی قدر تحقیق اس موقع پر عرض کی جائے، شاید بشیرو فہم وانصاف کسی کو مفید ہو۔

جانتا چاہیے کہ ایمان کے زائد و ناقص ہونے میں اختلاف مشہور ہے، کوئی زیادتی و نقصان کا مثبت ہے، اور کوئی مساوات کا متقرر اور علمائے اہل سنت و جماعت ————— کی نظر اللہ سواہم کے اقوال مختلف اس باب میں منقول ہیں، سو بعض حضرات تو اس اختلاف کو اختلاف حقیقی اور نزاع حقیقی سمجھ بیٹھے ہیں، مگر علمائے محققین کے نزدیک محض اختلاف لفظی اور نزاع غیر حقیقی ہے، البتہ مابین خوارج اور اہل سنت نزاع حقیقی ہے، اور قول ثانی ہی حق ہے، کما کہ شیخؒ سوال فہم تو اتنی ہی بات سے سمجھ گئے ہوں گے کہ اختلافات لفظی میں زبان رازی کرنا، اور جانب مقابل کو کلام و مطعون ٹھہرانا، اور بوجہ انعام اشتہارات کا مستحکم کرنا، اور بتنبیہ بھی متنبہ نہ ہونا داحقائق و تعصب دینا ہے۔

اور مسئلہ مذکورہ میں نزاع لفظی کا ثبوت اور اس کی حقیقت بحمد اللہ بشہادت عقل و اقوال علماء دونوں طرح سے ظاہر ہے، کیونکہ جو حضرات ایمان میں زیادات و نقصان کو تسلیم کرتے ہیں، ان کا تو یہ مطلب ہے کہ ایمان کامل و تمام یعنی نفس ایمان مع التوابع و الفروع میں نقصان و زیادات ہوتا ہے، اور جو منکر ہیں وہ باعتبار مجرد نفس ایمان کے انکار فرماتے ہیں، اور یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ کمال و تمام ایمان بوجہ اعمال صالحہ ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نفس ایمان یعنی تصدیق میں تو زیادتی کمی نہیں ہو سکتی، ہاں مہتمات و مہکلات ایمان یعنی اعمال، کے اندر بے شک زیادات و نقصان کی گنجائش ہے۔ ————— سو عند الحنفیہ زیادات و نقصان کا

لے زیادہ فرمائیں اللہ تعالیٰ ان کی جماعت کو ۱۲ لے یعنی محققین کی رائے ہی حق ہے ۱۲ لے نزاع لفظی اس کو کہتے ہیں کہ محکوم طیفر یقین کا بھانجا ہو، مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ زید کا بیٹا بڑا عالم ہے، دوسرا شخص کہتا ہے کہ نہیں وہ تو بالکل جاہل ہے، بہت دیر کے بعد معلوم ہوا کہ زید کے دوستی ہیں، ایک عالم اور دوسرا جاہل پس دونوں شخص سچ کہتے ہیں، اور یہ نزاع لفظی اور غیر حقیقی ہے ۱۲ لے مہتمات و مہکلات: پورا کرنے والے مہکلات: کامل کرنے والے ۱۲

باعتبار نفس ایمان انکار کرنا تو ایسا بدیہی ہے، کہ ان اشار اللہ کوئی بے وقوف بھی اس کا منکر نہ ہوگا، ہاں ہشاید بعض ظاہر پرست دوسری شق کا انکار کریں، اور یہ فرمائیں کہ زیادتی و نقصان اصل ایمان ہی میں ہوتی ہے، ایمان کامل کی قید لگانی بے دلیل ہے، سوان کی تنبیہ کے لئے اس قدر کافی ہے کہ اگر نفس ایمان میں اعمال صالحہ کو داخل مان کر ثبوت زیادت و نقصان آپ کے ارشاد کے موافق اصل ایمان میں تسلیم کیا جائے، تو فرمائیے کہ مذہب محمدین رحمہم اللہ تعالیٰ اور مذہب خوارج میں کیا فرق رہ گیا؟ یہ مشرب تو خوارج کا ہے کہ اعمال صالحہ نفس ایمان میں اسی طرح داخل ہیں جیسے تصدیق و اقرار، علاوہ ازیں آیات و احادیث و اجماع امت کا کیا جواب ہوگا جن سے محض تصدیق و اقرار سے ثبوت حصول ایمان ہوتا ہے؟

باجملہ ہمارے مجتہد صاحب یا تو نزاع مذکور کو نزاع لفظی فرمائیں گے، کما یکتا، سو اس صورت میں تو یہ سب غوغا و سعی حضرت سائل لاہوری بروئے انصاف صدائے بے معنی ہو جائے گی، اور اگر بیاس تائید سائل لاہوری اس نزاع کو نزاع حقیقی کہلائے گا، تو چشم مارو شن دل ماشاء! مگر اس وقت تارکان اعمال کو مثل خوارج کے خارج از ایمان کہنا پڑے گا، اور مثل خوارج کے نفوس طعنیہ و اجماع قطعی کا انکار کرنا ہوگا، بشرط فہم بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی کہ اعمال صالحہ کو مجرد ایمان سے خارج و زائد مان کر مرتبہ کمال میں داخل کیا جائے، وهو المطلوب!

باقی رسے اقوال سلف صالحین، سوان سے بھی بعینہ مدعائے عروضہ اختر ثابت ہے، اور نزاع مذکور کا نزاع لفظی ہونا مسلم۔

① امام رازی کا حوالہ | دیکھئے اُتالی قاری اسی نزاع کے حق میں فرماتے ہیں:

وَلِذَا هَبَّ الْاهَامُ الرَّازِيُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ الْمُتَكَلِّمِينَ
إِلَىٰ أَن هَذَا الْخِلَافُ لَفْظِيٌّ (شرح الفقہ الاکبر ص ۱۸۸)

اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ
میں ضمن تقسیم ایمان میں فرماتے ہیں:

② شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ

وَتَانِيَهُمَا: الْإِيمَانُ الَّذِي يَكُونُ دُونَ عَلَيْهِ
أَحْكَامُ الْآخِرَةِ مِنَ النِّجَاحِ وَالْفَوْزِ وَالْكَرْبِ،
وَهُوَ مُتَعَدِّلٌ لِّكُلِّ عَقْدٍ وَحَقٍّ وَعَمَلٍ
مُّرَضِيٍّ وَمُكَلَّفٍ فَاضِلَةٍ، وَهُوَ زَيْنٌ وَيَقْضُ
(اور دوسری قسم: وہ ایمان ہے جس پر احکام آخرت
یعنی نجات اور بندی مراتب وغیرہ کا مدار ہے، اور
ایمان کی قسم شامل ہے ہر سچے عقیدے، پسندیدہ عمل
اور فضل خصلت کو، اور وہ گستاخ ہوتا ہے۔)

— انتہی موضع الحاجة (حجۃ اللہ بالذی ۱۳) بقدر ضرورت عبارت پوری ہوئی)
اور قسم اول ایمان جس میں اعمال صالحہ داخل نہیں، اس میں کمی و زیادتی کا ثبوت نہیں فرماتے۔
علیٰ هذا القیاس حضرت شاہ عبد العزیز صاحب اپنی
(۳) شاہ عبد العزیز صاحب کا حوالہ تفسیر میں اثنائے تقسیم و تفصیل ایمان میں ارشاد

کرتے ہیں :

و کسانے کہ نفی زیادت و نقصان کردہ اندر
مراد ایشان مرتبہ اول است از وجود ذہنی
ایمان پس نزاع و خلاف نیست ، انتہی
(تفسیر عزیزی سورۃ بقرہ ص ۵۸)

اب اہل انصاف انصاف فرمائیں کہ مطلب احقر یعنی نزاع مذکور کا نزاع لفظی ہونا کلام
علمائے محققین سے کس صراحت کے ساتھ ثابت ہے ، علاوہ ازیں اور اکثر علمائے محققین نے
نزاع لفظی ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔

(۴) نواب صاحب بھوپالی کا حوالہ جناب مجتہد صاحب ! اور مجوبہ یہ سنئے ! اس وقت حسن
اتفاق سے دوڑے۔ مؤلفہ نواب صاحب

مأمن و ما وائے اہل کمال ، امیر المؤمنین مجتہدین زمانہ حال ، نواب صدیق حسن خاں صاحب
بہادر کے۔ ہمارے پاس آئے ، بنظر سرسری جو ان کو دیکھا تو مدعا کے احقر کے مؤید
اور اقوال محققین کے مطابق پایا ، اس لئے آپ کے اطمینان و مزید تسکین کے خیال سے عرض
کئے دیتا ہوں ، رسالہ موسومہ بہ ”بغیۃ الراؤد فی شرح العقائد“ میں تو نواب صاحب
اسی نزاع کے بارے میں فرماتے ہیں :

و نزد اہل تحقیق این نزاع لفظیست ، وہ
قال علی القاری ، والیہ مال الشاہ ولی اللہ
المحدث الدہلوی انتہی بالغافلہ
(محققین کے نزدیک یہ نزاع لفظی ہے ، اور اسی کے
قائل ہیں ملا علی قاری ، اور اسی کی طرف مائل ہیں
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی۔ نواب صاحب

لے مأمن : پناہ گاہ ،۔۔۔ ماوی : جائے پناہ ۱۲ لے بغیۃ الراؤد : عقائد نسفیہ (صرف تن) کی نواب
صاحب کی فارسی شرح ہے صفحات ۱۲۰ ہیں ، مطبع صدیقی بھوپال میں ۱۳۱۸ھ میں طبع ہوئی ہے ۱۲

(۵۲)

کی بعینہ عبارت پوری ہوئی)

اور رسالہ دوم میں ”بانتقاد الترجیح فی شرح الاعتقاد الصحیح“ کے اخیر میں لکھتے ہیں:

وَالْزَّاعُ عِنْدَ التَّحْقِيقِ لِقَوْلِهِ قَالَ ابْنُ الْهَيْثَمِ:
 فِي الْخَفِيَّةِ لَا يَمْنَعُونَ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ
 بِعَتَابِهَا هِيَ غَيْرُ نَفْسٍ ذَاتِ التَّصَدِيقِ
 بَلْ تَفَاوُتُهُ يَتَفَاوَتُ الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ الْخَفِيَّةِ
 وَمَنْ وَافَقَهُمْ، لَا يَسِبُ ذَاتِ التَّصَدِيقِ، أَنْتَهَى
 (۱) در مسائل ملحقات (۲)

الحمد للہ! اس اختلاف کا نزاع لفظی ہونا دلیل عقل و شہادت اقوال جمہور محققین سے خوب واضح ہو گیا۔ وهو المذکی!

اب کوئی سائل لاہوری اور مجتہد امروسی سے دریافت کرے کہ جس
جہالت یا تعصب مسئلہ میں نزاع محض لفظی ہو، اور حقیقت میں سب کا اتفاق ہو، اس کی
 بنا پر اس قدر شور و شغب مچانا، اور بذریعہ اشتہارات و رسائل صد لکھ لکھ کر مباحثہ کرنا؟
 بلکہ کرنا، اور بلا تدریس صلیحین کو کلام و مطعون پھیرانا، جہالت اور تعصب کے سوا اور کیا کہا
 جائے؟ نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ سَوْءِ الْفَهْمِ!

بالجملہ یہ امر تو خوب واضح ہو گیا کہ قائلین زیادت و نقصان و عدم قائلین میں باہم نزاع
 لفظی ہے، اور منشأ ہر امر کا جہاں ہے، یعنی ثبوت زیادتی و کمی اور جہت سے ہے، اور عدم زیادت
 و نقصان اور اعتبار سے ہے۔

باقی رہا یہ امر کہ وہ دونوں امر کیا ہیں؟ اور منشأ ہر دو قول کا کیا
دونوں قولوں کا منشأ ہے؟ سوا دل عرض کر چکا ہوں کہ ایک قول کا منشأ مجرد نقل بیان
 ہے، اور قول ثانی کا منشأ ایمان کامل یعنی تصدیق مع الاعمال ہے، کما حوظ امر

لے انتقاد الخ: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کے ایک رسالہ کی نو اب صاحب کی شرح ہے صفحات ۷۶،
 سائز متوسط ہے ۱۲ لے شمارہ شرح شمارہ ۳ مطبوعہ مصر بحث ہد یقبل الایمان الزیادۃ والنقصان ۱۲۹
 لے ہے کوئی مقابلہ کرنے والا ۱۲ لے ہم بد فہمی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں ۱۲

— اور اگر کسی صاحب کو اس امر کا تسلیم کرنا اس وجہ سے دشوار ہو کہ اس کا قائل یہ احقر ہے تو ان کے اطمینان کے لئے ایک دوسرے متبرع عرض کئے دیتا ہوں، جس کے ملاحظہ کے بعد یہ امر بھی محقق ہو جائے، اور گنجائش انکار کسی کو باقی نہ رہے۔

① شاہ صاحب کا حوالہ | اول تو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ہی کا قول ملاحظہ فرمائیے، جو ان نقل ہو چکا ہے: وَثَابَتَاهُمَا: الْإِيمَانُ الَّذِي

يَكُونُ عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْآخِرَةِ مِنَ النَّجَاةِ وَالْفَوْزِ بِالْدرجات، وهو مقتضى لِكُلِّ اعتقادٍ حَقٍّ وَعَمَلٍ مُرْفُوعٍ، دیکھئے! قسم اول ایمان کی جو شاہ صاحب نے بیان فرمائی ہے، یعنی جس کی وجہ سے آدمی کفر سے نجات پا جائے، جس کو ایمان مجرب اور نفس ایمان کہنا چاہئے، اس میں تو ثبوت زیادت و نقصان کے قائل نہیں ہیں، ہاں! قسم ثانی جس میں اعمالِ مرئیہ بھی شامل ہیں یعنی ایمانِ کامل اس میں البتہ ثبوت زیادت و نقصان کے قائل ہیں۔ وهو المطلوب!

② امام غزالی کا حوالہ | اور دیکھئے! حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ "احیاء العلوم" میں تقریر طویل کے بعد فرماتے ہیں:

فَإِنْ قُلْتَ: قَدْ مَالَ الْإِحْتِيَازُ إِلَيَّ أَنَّ الْإِيمَانَ حَاصِلٌ دُونَ الْعَمَلِ، وَقَدْ أَشْهَرُ عَنْ السَّلَفِ قَوْلَهُمُ الْإِيمَانُ: عَقْدٌ وَقَوْلٌ وَعَمَلٌ، فَمَا مَعْنَاهُ؟ قُلْنَا: لَا يَبْعَدُ أَنْ يَعَدَّ الْعَمَلُ مِنَ الْإِيمَانِ، لِأَنَّهُ مُكَمِّلٌ لَهُ وَمُقَرَّرٌ —
إِلَى أَخْرَاقَالِ، (احیاء العلوم ص ۱۷۱)

اب غور فرمائیے! اول تو امام غزالی نے اس امر کو بیان کیا ہے کہ نفسِ ایمان میں اعمال داخل نہیں ہیں، بلکہ امر زائد اور تواج ہیں، اس کے بعد یہ اعتراض و جواب ذکر فرمایا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ اعمالِ صالحہ نفسِ ایمان پر زائد، اور ایمانِ کامل یعنی ایمان مع التواج والواجب میں داخل ہیں۔ وهو المطلوب!

اور چند سطور کے بعد پھر فرماتے ہیں:
فَإِنْ قُلْتَ: فَقَدْ اتَّفَقَ السَّلَفُ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ، يَزِيدُ بِالطَّاعَةِ وَيَنْقُصُ بِالْعَصْيَةِ، فَإِذَا كَانَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِيمَانُ، فَلَا يَصْصُرُ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نَقْصَانٌ؟

فَاقُولُ: السَّلَفُ هُمُ الشُّهُودُ الْعُدُولُ، وَمَا لِأَحَدٍ عَنْ قَوْلِهِمْ عَدْوُلٌ، فَمَا ذَكَرَهُ حَقٌّ
وَأَمَّا الشَّائِنُ فِي فِہِمِہِ، وَفِیہِ دَلِیلٌ عَلَى أَنَّ الْعَمَلَ لَیْسَ مِنْ أَجْزَاءِ الْإِیمَانِ وَأَرْكَانِ وَجُودِہِ،
بَلْ هُوَ مَزِیدٌ عَلَیْہِ یَزِیدُ بِهِ، وَالْإِنْسَانُ مُوجُودٌ وَالنَّاقِصُ مُوجُودٌ، وَالشَّیْءُ لَا یَزِیدُ بِذَاتِہِ،
فَلَا یَجُوزُ أَنْ یَقَالَ: الْإِنْسَانُ یَزِیدُ بِرَأْسِہِ، بَلْ یَقَالُ: یَزِیدُ بِطَیْبَہِ وَسَمِیَہِ، وَلَا یَجُوزُ
أَنْ یَقَالَ: الصَّلَاةُ تَزِیدُ بِالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، بَلْ تَزِیدُ بِالْآدَابِ وَالسَّکَنِ، فَبِذَٰلِكَ أَنْصَرِّحُ بِأَنَّ
الْإِیمَانَ لَهُ وَجُودٌ، ثُمَّ بَعْدَ الْوُجُودِ یَخْتَلِفُ حَالُہُ بِالزَّیَادَةِ وَالنَّقْصَانِ، انْتَهَى، (ایضاً العلوم فیہ)
(ترجمہ) : اگر آپ کہیں کہ سلف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایمان طاعت سے بڑھتا ہے اور معصیت
سے گھٹتا ہے، پس اگر ایمان صرف تصدیق کا نام ہے تو اس میں زیادتی کی تصور نہیں ہو سکتی؟
تو میں یہ جواب دوں گا کہ سلف شاہدِ عدل ہیں، ان کے قول سے سرتابی نہیں کی جاسکتی، ان کا ارشاد
بجائے صرف سمجھنے کا فرق ہے، سلف کے ارشاد ہی میں اس قول کی دلیل بھی ہے، کہ عمل ایمان کے اجزاء
میں سے، اور اس کے وجود کے ارکان میں سے نہیں ہے، بلکہ عمل ایمان سے ایک زائد چیز ہے جس سے ایمان
بڑھتا ہے، اور زائد بھی موجود ہوتا ہے، اور ناقص بھی موجود ہوتا ہے، اور کسی چیز کی ذات میں زیادتی نہیں
ہوتی، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انسان اپنے سر سے بڑھ گیا، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی ڈاڑھی سے بڑھ گیا،
اپنے مونچھے سے بڑھ گیا، اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ نماز رکوع سجدے سے بڑھ گئی، بلکہ آداب اور سن سے
زیادہ ہوا کرتی ہے، پس یہ اس بات کی مراحہ ہے کہ ایمان کے لئے مستقل وجود ہے، پھر موجود ہونے
کے بعد کی بیش سے اس کی حالت مختلف ہوتی ہے)

حضرت امام غزالیؒ کے اس ارشاد سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ایمان فقط تصدیقِ قلبی کا
نام ہے، اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ بعض اشخاص کم فہمی کی وجہ سے اس قول کو اقوالِ سلف کے
مخالف سمجھتے ہیں، سلف کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اعمال جزیر یا رکنِ ایمان ہیں، بلکہ ان کا مطلب
یہ ہے کہ بعد وجودِ ایمان اعمالِ صالحہ اس پر متفرع اور لاحق ہو جاتے ہیں، یعنی ایمانِ کامل بمعنی
مذکور میں اعمالِ داخل ہیں، اور ایمان کو اعمال کے ساتھ ایسی مناسبت ہے جیسی بیٹن یا فربہ
کو انسان کے ساتھ اور آداب و سنن کو نفسِ صلوة کے ساتھ ————— جس کا خلاصہ
یہ ہوا کہ اعمالِ حسنہ توابع اور مُتِمَّاتِ ایمان ہیں، جزرِ ایمان ہرگز نہیں۔

اب ہمارے مجتہد صاحبِ خوابِ غفلت سے مُتنبَّہ ہو کر ملاحظہ فرمائیں کہ عرضِ احقر میں اور
ارشادِ امام میں کچھ فرق تو نہیں؟ انصاف و فہم سے دیکھئے تو ہمارا مطلب مع شئی زائد، کلامِ امام

سے واضح و ثابت ہے، اعمال کا مُتَبَتُّم و مُکْتَل ہونا تو ثابت ہو رہی تھا، ساتھ میں اس امر کی تصریح بھی ہو گئی کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے، اگرچہ یہ دونوں لازم ملازم ہیں، مگر آپ کے لئے تصریح مفردی معلوم ہوتی ہے، چنانچہ آگے چل کر آپ اس امر کا بھی انکار فرمائیں گے، سو تصریح مذکور ان شاء اللہ وہاں کام آجائے گی۔

اور سنئے! امام نووی نے جو شرح مسلم میں اس بحث میں شیخ امام ابو عمر بن صلاح کا قول نقل کیا ہے، انیر قول میں یہ عبارت:

③ امام ابن صلاح کا حوالہ

ثُمَّ إِنَّ اسْمَ الْإِيْمَانِ يَتَنَاوَلُ مَا فَصَّلَ بِهِ الْإِسْلَامُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ وَسَائِرِ الطَّاعَاتِ لَكُنْهَا ثَمَرَاتٍ لِلتَّصَدِيقِ الْبَاطِنِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْإِيْمَانِ وَمُقَوِّيَاتٍ وَمُعَيِّنَاتٍ وَحَافِظَاتٍ لَهُ، انْتَهَى، (مسلم شریف مع شرح نووی ص ۱۴۸ مصری)

(ایمان ان تمام چیزوں کو شامل ہے جن کو اس حدیث میں اسلام کی تفسیر میں ذکر کیا گیا ہے اور دیگر طاعات کو بھی شامل ہے، کیونکہ یہ طاعات تصدیق قلبی کے حواصل ایمان ہے — ثمرات ہیں، اور اس کے لئے مُقَوِّی مُتَبَتُّم اور حافظ ہیں)

دیکھئے! اس عبارت سے بھی اُمُرُنِی سَابِقِیْن صاف ظاہر ہیں، یعنی ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہونا، اور اعمال صالحہ کا مُتَبَتُّم و حافظ و ثمرۃ ایمان ہونا، جزو ایمان نہ ہونا، و صواب المطلب! علاوہ انہیں امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے قول قاضی عیاض کا جو شرح مسلم میں نقل فرمایا ہے، اس کا مطلب بھی بعینہ

④ قاضی عیاض کا حوالہ

یہی ہے۔ وہو هذا:

(مَنْ وَجَدَ ثَمَّ فِي قَلْبِهِ مَثْقَالَ دِينَارٍ مِنْ خَيْرٍ، وَنَصْفَ مَثْقَالٍ مِنْ خَيْرٍ، وَمَثْقَالَ ذَرَّةٍ) قَالَ الْقَاضِي عِيَاضُ رَحِمَهُ اللَّهُ: قِيلَ مَعْنَى "الْخَيْرِ" هُنَا الْيَقِينُ، قَالَ: وَالصَّحِيحُ أَنْ مَعْنَاهُ شَيْءٌ زَائِدٌ عَلَى مُجَرَّدِ الْإِيْمَانِ، لِأَنَّ مُجَرَّدَ الْإِيْمَانِ الَّذِي هُوَ التَّصَدِيقُ لَا يَتَجَزَّأُ، وَأَمَّا هَذَا التَّجَزُّؤُ الشَّيْءُ زَائِدٌ عَلَيْهِ مِنْ عَمَلٍ صَالِحٍ، أَوْ ذِكْرِ خَيْرٍ، أَوْ عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ الْقَلْبِ مِنْ شَفَقَةٍ عَلَى مَسْكِينٍ أَوْ خَوْفٍ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، أَوْ بَيِّنَةٍ صَادِقَةٍ، وَيَكُنُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي الرَّوَايَةِ الْآخَرَى — إِلَى أَخْرَافِهِ الطَّوِيلِ، (نووی شرح مسلم ص ۲۳۷ مصری)

(ترجمہ: تم جس کے دل میں ایک دینار کے بقدر خیر پاؤ، اور آدھے مثقال کے بقدر خیر پاؤ اور ذرہ)

لے یعنی اعمال کا مُتَبَتُّم ہونا، اور نفس تصدیق کا نام ایمان ہونا ۱۲

الاعمال، کما مَرَّ۔

بالجملہ ارشاد امام، و اقوال متفقین، و حضرات اہل حدیث رحمہم اللہ باہم متفق و متحد ہیں، یہ فقط مجتہدین زمانہ حال کی خوش فہمی و انصاف پرستی ہے، کہ اس کو اختلاف حقیقی ٹھہرا کر نمونہ شور و محشر کھڑا کر رکھا ہے۔ اب اس کے بعد بروئے انصاف ہم کو اور کسی امر کے عرض کرنے کی حاجت نہیں، کیونکہ جب اس بارے میں خفیہ کا شرب بعینہ مشرب محدثین و محققین وغیرہ ٹھہرا، تو اب بالفرض اگر یہ قول بظاہر کسی نص کے مخالف معلوم ہو، یا اور کوئی شبہ پیش آئے، تو اس کی جواب دہی سب کے ذمہ ہے، اس کے بعد و سہ خاص خفیہ پر اعتراض کرنا سخت بے انصافی ہے۔

ملا علی قاری کی عبارت سے خصم کا استدلال | لیکن بیاس خاطر مجتہد صاحب، و بنظر مزید توضیح استحساناً ہم ان عذرات و دلائل کا بھی جواب عرض کئے دیتے ہیں کہ جو ہمارے مجتہد صاحب نے معافی و مطلب سے اعراض کر کے محض الفاظ ظاہری کی وجہ سے اس دفعہ میں بیان فرمائے ہیں۔ سو ایک دلیل تو ہمارے مجتہد صاحب کی وہی ہے جو بحوالہ ملا علی قاری پہلے گزر چکی ہے، و ہو ہذا:

قولہ: شرح عقائد نسفیہ، و شرح فقہ اکبر ملا علی خفی میں مذکور ہے: و قال بعض المحققین كالتقاضی عضد الدین: لَا سَكْمَ أَنَّ حَقِيقَةَ التَّصْدِيقِ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ بِلِ تَفَاوُتِ قُوَّةٍ وَضَعْفٍ، لِقَطْعٍ بِأَنَّ تَصْدِيقَ أَحَادٍ الْأُمَّةِ لَيْسَ كَتَصْدِيقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلِذَا قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَلَكِنْ لِيُظْمَنَ قَلْبِي. انہی پہلا جواب | سو اس دلیل کا اول جواب تو یہی ہے کہ حسب معروضہ بالا یہ محض تنازع لفظی ہے، اگر کچھ شبہ ہو تو شرح فقہ اکبر کو ملاحظہ فرمایئے، جہاں عبارت مذکورہ موجود ہے، اسی کے جواب میں ملا علی قاری فرماتے ہیں:

وَنُوقِشَ بِأَنَّ هَذَا مُسْكَمٌ لَكِنْ لَطَائِلُ تَحْتَهُ، إِذَا التَّرَاَعَ اِتِّمَاهُو فِي تَفَاوُتِ الْإِيمَانِ بِحَسَبِ الْكُوْنِيَّةِ أَوِ الْفِلْكََةِ وَالْكَثْرَةِ، فَإِنَّ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ كَثِيرًا مَا تَسْتَعْمَلُ فِي الْأَعْدَادِ،

لے ”اہل حدیث“ سے مراد محدثین عظام ہیں، غیر مقبلہ مراد نہیں ہیں ۱۲ ۱۱ شرح عقائد نسفی ص ۹۳، بحث: الایمان لایزید ولا ینقص ۱۲ ۱۱ اس عبارت کا ترجمہ اور حوالہ پہلے ص ۳۱۸ پر گذر چکا ہے ۱۲

وَمَا التَّفَاوُتُ فِي الْكَيْفِيَّةِ أَيْ الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ فَخَارُجٌ عَنْ مَحَلِّ التَّزَاوُعِ، وَلِذَا ذَهَبَ الْأَصَامُ
 "رَازِی وَكَثَرُ مَنْ الْمُتَكَلِّمِينَ إِلَى أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ لَفِعْلٌ رَاجِعٌ إِلَى تَفْسِيرِ الْإِيمَانِ، فَإِنْ قُلْنَا
 هُوَ الْمُتَصَدِّقُ فَلَا يَقْبَلُهَا، لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الْيَقِينُ، وَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّفَاوُتَ، وَإِنْ قُلْنَا هُوَ
 الْأَعْمَالُ أَيْضًا فَلَا يَقْبَلُهَا، فَهَذَا هُوَ التَّحْقِيقُ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يُعَوَّلَ عَلَيْهِ، أَنْتَهَى (شرح فقہ اکبر ص ۱۳)
 ترجمہ: قاضی عضد الدین اپنی رحۃ اللہ کا قول (کہ ایک اسم کی تصدیق نبی کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی) یہ کہہ
 کر رد کیا گیا ہے کہ تم تسلیم کرتے ہیں کہ برابری نہیں ہو سکتی، لیکن یہ بے فائدہ بات ہے، کیونکہ محل بحث یہ بات ہے
 کہ کِیسی تصدیق تھی؟ وکثرت کے اعتبار سے ایمان میں تفاوت ہوتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ یہ زیادتی و کمی کا زیادہ تر
 استعمال اعداد (شمار) میں ہوتا ہے، (یعنی عام طور پر کثرت کا تفاوت ہی زیادتی و کمی کہلاتا ہے) ہاں کیفیت کا
 تفاوت یعنی قوی ہونا اور ضعیف ہونا، تو وہ محل بحث ہی نہیں ہے، اور اسی وجہ سے امام رازی اور بہت سے
 متکلمین کا رجحان یہ ہے کہ یہ اختلاف نقلی ہے جس کا تعلق ایمان کی تعریف سے ہے، اگر ہم ایمان کی حقیقت
 تصدیق کو قرار دیں تو ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا، کیونکہ ایمان کے لئے ضروری چیز یقین ہے اور یقین میں
 تفاوت نہیں ہوتا، اور اگر ہم ایمان کی حقیقت میں اعمال کو بھی شامل کریں، تو ایمان کی بیشی کو قبول
 کرتے ہیں، یہی حقیقی بات ہے جس پر اعتماد کرنا ضروری ہے)

سخن شناس نہ....! ہمارے مجتہد صاحب کے اس قسم کے اعتراضات سے یوں
 معلوم ہوتا ہے کہ اب تلک اصل مدعا یعنی منشا اختلاف کیا

امر ہے؟ اور حضرت امام و جمہور حنفیہ کا اس باب میں کیا مذہب ہے؟ جناب مجتہد صاحب کے
 فہم عالی میں نہیں آیا، ورنہ اس قسم کے دلائل، مذہب امام کے مقابل بیان نہ فرماتے، مگر
 مشکل زیادہ یہ ہے کہ باوجودیکہ ہم نے اولاً کا ملہ میں متنبہ کر دیا پھر بھی متنبہ نہیں ہوتے۔

دیکھئے! حضرت امام و حنفیہ اصل ایمان میں فقط زیادتی کمی کے منکر ہیں، یہ کس حنفی نے
 کہا ہے کہ ایمان جملہ مومنین بجمیع وجہ مساوی ہے؟ چنانچہ اسی تنبیہ کے لئے اول میں یہ کہہ دیا
 تھا کہ "تساوی ایمان کے اگر معنی ہیں کہ شدت و ضعف و قوت میں برابر ہو تو آپ ہی فرمائیے
 یہ کون کہتا ہے؟" لفظ شدت و ضعف و قوت کی بالقصد اسی وجہ سے تصریح کی تھی کہ ہمارے
 مجتہد صاحب بے سوچے سمجھے اس قسم کے شبہات نہ پیش کرنے لگیں، مگر افسوس جناب مجتہد
 صاحب اپنی ذکاوت، یا ہماری خوبی قسمت سے اس پر بھی نہ سمجھے، اور اسی قسم کے اعتراضات
 کرنے کو موجود ہو گئے۔

مجتہد صاحب! خفیہ کا نفس ایمان میں فقط زیادتی کی کانکر ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ آپ بھی ان اشارہ انکار نہیں کر سکتے، اور آپ کا اعتراض مذکور خفیہ پر جب قائم ہو سکتا ہے کہ خفیہ ایمان جملہ مومنین کو جمیع الوجہ مساوی تسلیم کریں، اور جمیع وجوہ تفاوت کا ——— خواہ زیادت و نقصان ہو، خواہ قوت و ضعف وغیرہ ——— انکار کریں، مگر علمائے خفیہ میں سے آپ ہی فرماتے کہ شدت و ضعف و قوت کا فیما بین ایمان جملہ مومنین کون منکر ہے؟ حضرت امام نے بھی لَا یَزِيدُ وَلَا یَنْقُصُ یہی صراحت فرمایا ہے، لَا یَشْتَدُّ وَلَا یَضَعُفُ یَا لَکِ تَفَاوُتٌ وَبُجُوهٌ مَّا نہیں فرمایا، اور بعینہی ہی معنی علمائے خفیہ بیان فرماتے ہیں، چنانچہ عبارت لمّا علی قاری سے ظاہر ہے، سو جس حالت میں کہ جمہور خفیہ تفاوت بحسب الشدّت والضعف کانکار ہی نہیں فرماتے تو قول قاضی عنّہ سے بے چارے خفیہ کو کیوں دھمکایا جاتا ہے؟

دوسرا تحقیقی جواب | آپ نے بمقتضائے ظاہر پستی فقط اس قدر دیکھ لیا کہ قول قاضی میں جملہ لَا کَسَلَمُ أَنَّ حَقِیقَةَ التَّصَدِیقِ لَا تَقْبَلُ الزَّیَادَةَ وَالنَّقْصَانَ موجود ہے، یہ نہ دیکھا کہ اس کے بعد بَلْ تَفَاوُتٌ قُوَّةً وضعفاً بھی فرماتے ہیں۔

بالجملہ قاضی عنّہ زیادت و نقصان بالمعنی المشہور کو ——— جو کہ مخصوص بقولہ کم ہے ——— تصدیق میں ثابت نہیں کرتے، ہاں! وہ زیادت و نقصان علی سبیل التوسیع شدت و ضعف کو بھی شامل مان لیا جائے، اس کا اثبات مقصود ہے چنانچہ جملہ بَلْ تَفَاوُتٌ قُوَّةً وَضَعْفًا اس مراد پر دلیل کافی ہے، ورنہ خود کلام قاضی ہی مُخْتَلٌ ہوا جاتا ہے، دعویٰ تو ثبوت زیادت و نقصان کا، اور ثابت کریں تفاوت بحسب شدت و ضعف! اور زیادت و نقصان بالمعنی الاعم تصدیق میں عند الحفیہ بھی مسلم ہے، دیکھئے! ملا علی قاری ہی فرماتے ہیں :

وهی تقبل الزیادة والنقصان باعتبار القوة (اور یقین کے درجوں میں قوت و ضعف کے والضعف فی مراتب الایقان، انہی (شرح الفقہ الاکبر) اعتبار سے تصدیق کی میثی کو قبول کرتی ہے) اس لئے بعد غوروں معلوم ہوتا ہے کہ قاضی موصوف زیادت و نقصان عدم مسلمہ خفیہ کو ثابت نہیں فرماتے، ان کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ناواقف باعتبار معنی مجازی زیادت

لے نہ زیادہ ہوتا ہے نہ کم ہوتا ہے ۱۲ لے نہ قوی ہوتا ہے نہ کمزور ۱۳ لے کسی طرح بھی تفاوت نہیں ہوتا ۱۴

ونقصان قول امام کے یہی معنی نہ سمجھ بیٹھے کہ عند الامام، ایمان مومنین بحسب الشدث والضعف
 جیسا وہی ہے، یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ اس کو معارض مذہب خفیہ سمجھ کر اس کی بنا پر
 اعتراض کرتے ہو۔ اس جواب تحقیقی سے تو قول قاضی بھی ٹھیک ہو جاتا
 ہے، اور مذہب خفیہ پر بھی کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا، بلکہ بشرط فہم تائید ہی مفہوم ہوتی ہے۔
 لیکن اگر کوئی صاحب بوجہ تعصب یا کم فہمی اس عرض احقر کو تسلیم نہ کریں، اور
 یہ خلاف تصریح مذکور مطلقاً، و دیگر محققین اس کو خواہ مخواہ تاراج حقیقی ہی
 فرمائیں، اور مذہب قاضی ہی ٹھہرائیں کہ ان کے نزدیک زیادت و نقصان بہ معنی تصدیق
 میں ہوتی ہے، تو قطع نظر اس کے کہ اب خود قول قاضی ہی مختل ہو جاتا ہے، کما کہ اور نیز
 خلاف عقل و اقوال علماء تصدیق میں جو کہ قولہ کیف سے ہے۔ کمی و زیادتی
 مانی پڑتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ نقط قاضی عضد کے ارشاد سے خفیہ پر الزام نہیں
 ہو سکتا۔

غایت مانی الباب قاضی نے امر مسئلہ خفیہ کے مقابل لائسٹم کہہ دیا، مگر اس لائسٹم
 بے دلیل سے خفیہ کو الزام دینا سخت نا انصافی ہے، بالخصوص جب کہ جہور محدثین و فقہاء و متکلمین
 موافق مذہب خفیہ فرماتے ہوں، تو پھر تو ایک قاضی کے قول کو ان کے مقابل میں بیان کرنا بھی نازیبا
 ہے، اور یہ امر حسب ارشاد امام رازی و دیگر علماء محقق ہو چکا ہے کہ نفس تصدیق میں کمی زیادتی
 نہیں ہو سکتی، اگر شبہ ہو تو اقوال شاہ ولی اللہ صاحب و قاضی عیاض وغیرہ کو ملاحظہ فرمایا جائے
 ہاں مزید تاکید کے لئے ایک عبارت علامہ نووی رحمہ کی اور نقل کئے دیتا ہوں، جو دربارہ مدعا سے
 احقر حکم صریحی ہے۔

ارشاد فی من یحقق متکلمین کہتے ہیں کہ نفس تصدیق
 نہ زیادہ ہوتی ہے نہ کم، اور شرعی ایمان کم و بیش ہوتا
 ہے اس کے ثمرات یعنی اعمال کی کمی بیشی کی وجہ سے
 ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ اس توجہ سے تطبیق
 ہو جاتی ہے ان انصوص کے ظاہری معنی کے درمیان
 جن میں زیادتی کا تذکرہ آیا ہے، اور سلف کے اقوال کے
 درمیان، اور ایمان کے جو اصلی لغوی معنی ہیں ان کے

قال المحققون من اصحابنا المتکلمین:
 نفس التصدیق لا یزید ولا ینقص،
 والایمان الشرعی یزید و ینقص بزیادة
 ثمراته۔ وہی الاعمال۔ و
 نقصانها، قالوا: وفي هذا توفيق بين ظواهر
 النصوص التي جاءت بالزيادة، و اقوال
 السلف و بین اصل وضعه في اللغة وما

علیہ المتکلمون ، انتہی

(نوی شرح مسلم ص ۱۳۱ مصری)

درمیان ، اور متکلمین نے ایمان کے جو معنی بیان

کئے ہیں ان کے درمیان اور بعینہ ہی مضمون قاضی عیاض نے شفا میں بیان فرمایا ہے :

وهذا التجزئ ممتنع علی مجرد

التصديق ؟ لا یصح فیہ جملة ،

وانما یرجع الی ما زاد علیہ من عمل

او قد یعرض فیہ لاختلاف صفاته

وتباين حالاته من قوۃ یقین ،

وتصمیم اعتقاد ، ووضوح معرفۃ

ودوام حالۃ ، وحضور قلب ، انہی

(الشفا بتعریف حقوق المصطفی ص ۱۳۱)

کیا نفس تصدیق میں تقسیم محال ہے ؟ (جواب نفس

تصدیق میں تقسیم قطعاً درست نہیں ہے ، اس کا تعلق

صرف ایک زائد چیز سے ہے یعنی عمل سے ہے ، یا نفس

تصدیق کو کبھی تقسیم عارض ہوتی ہے تصدیق کے صفات کے

مختلف ہونے کی وجہ سے ، اور اس کے احوال کے تباہین

ہونے کی وجہ سے ، مثلاً یقین کا قوی ہونا ، اعتقاد کا

پختہ ہونا ، معرفت کا واضح ہونا ، حالت کی ہمیشگی اور

دل کا استحضار (یعنی تقسیم ایک عارضی بات ہے ،

لذا تصدیق کی تقسیم نہیں ہو سکتی)

اب ہمارے مجتہد صاحب ان دونوں عبارتوں کو ملاحظہ فرمائیں کہ قول اول سے بالقربح

ثابت ہے کہ محققین شافعیہ بھی نفس تصدیق میں زیادت و نقصان کے منکر ہیں ، اور یہی عبارت

ثانی سے وضاحت ظاہر ہے ۔ مجتہد صاحب ! میں تو آپ کی وجہ سے

عبارات علمائے معتبرین خفیعہ و شافعیہ ۔ کثر اللہ سوادہم ۔ نقل کرتے کرتے

تھک گیا ، مگر دیکھئے آپ اب بھی سمجھتے ہیں یا نہیں ؟

خیر ! آپ اصل مطلب سمجھیں یا نہ سمجھیں ، مگر یہ خوب یاد رکھیں کہ مطلب

خوب یاد رکھیں ! ہمارا بعینہ وہی ہے جو جملہ محدثین و فقہائے اہل سنت رحمہم اللہ فرماتے

ہیں ۔ از بخار وغیرہ کا اگر حکم فرماؤ گے تو اکابر اہل سنت و جماعت میں سے کوئی

اس تہمت سے نہ بچے گا ، کیونکہ مسئلہ مذکور میں فقہاء و محدثین میں فقط اختلاف لفظی ہے ، یہ

آپ حضرات کی خوش فہمی ہے کہ اکابر کی اس قدر تصریحات کے بعد بھی تنازع حقیقی ہی سمجھے

بیٹھے ہو ، مگر میں دعوی کرتا ہوں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ آپ اور حضرت سائل سے یہ امر گزر

ثابت نہ ہو سکے گا، اگر میری عرض غلط معلوم ہو تو بسم اللہ کر دیکھئے، مگر خدا کے لئے ایجادِ بندہ نہ ہو، جو امر آپ خلاف ارشادِ محققین و اقوالِ سلف، یا معارضِ عقل فرمائیں گے، اس کو ہم کیا کوئی اہل عقل بھی تسلیم نہ کرے گا، میں حیران ہوں کہ اس مسئلہ خاص میں جو حضرات مذہبِ امام پر بڑی شد و مد کے ساتھ طعن کرتے ہیں وہ کیا سمجھتے ہوئے ہیں؟ یا صاف علومِ ہوتا ہے کہ وہ حضرات نہ مطلبِ امام سمجھتے، نہ اقوالِ سلف کو ملاحظہ کیا، فقط بعضے الفاظِ مختلفہ سن کر بلا تدبیر معنی شور و شغب بچانے لگے، اور اشتہارات وغیرہ کے ذریعہ سے کیا کیا کچھ تعلی و تازے جا فرمانے لگے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ! یَا لَلْعَجَبُ وِلِضِیْعَةِ الْاَدَابِ! ۴

گراں سیطر میں عقل منعدم گردد بخود گماں نبرد ہیچ کس کہ نادانم

اہل عقل کے نزدیک تو اس مسئلہ میں ان حضرات کے اعتراضات مذہبِ امام پر بعینہ ایسے معلوم ہوتے ہیں، جیسے اندھوں کی جماعت بوجہ عداوت کسی شخص پر پتھر برسائے لگے، حالانکہ وہ شخص ان کے ہم پیش کشا ہوا ہے، تو سوائے اس کے کہ وہ آنکھوں والا، بلکہ سب دیکھنے والے اس جماعت کی اس لغو حرکت پر قہقہہ لگائیں اور کیا ہوگا؟ ہاں جو عہدِ البصر ہو اور اس حال کے مشاہدہ سے معذور ہو اس پر ایسے امر کی نفویت ظاہر نہ ہوگی، اسی طرح بے سمجھے قولِ امام و اقوالِ سلف کے، امام پر اس قسم کے اعتراضات کرنے سے امام کے قول پر تو اعتراض ہونا معلوم! ہاں! اہل فہم و دانش البتہ بے اختیار منہیں گے۔

یاجملہ اب مجتہد صاحب و حضرت سائل کو لازم ہے کہ اول مذہبِ امام و مذہبِ جمہورِ قدسین و متکلمین میں اختلافِ حقیقی ثابت کریں، بعدہ ہم سے مدعا ہے امام کے لئے حجتِ قطعی طلب فرمائیں، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر مقتضائے انصاف یہ ہے کہ عرضِ گذشتہ احمق کو تسلیم فرمائیں اور سمجھ جائیں کہ مذہبِ خفیہ اس مسئلہ میں بعینہ مذہبِ جمہور ہے، اور اختلافِ محض لفظی ہے، اور کلامِ مذکور قاضیِ عسجد سے بلا تدبیر استدلال کرنا اپنی لیاقتِ ظاہر کرنا ہے۔

۴ ہائے تعجب! ادب کے اللہ جانے پر ۱۲

۵ اگر روئے زمین سے عقل معدوم بھی ہو جائے تو بھی کوئی شخص اپنے بارے میں یہ گمان نہیں کرے گا کہ

وہ نادان ہے ۱۲ ۳ عہدِ البصر: اندھا ۱۲

ایمانیات کے بڑھنے سے، ایمان بڑھنے کی بحث

اس کے بعد مجتہد صاحب ترائید ایمان سے زیادہ ٹخنوں پر مراد لینے پر — شروع دفعہ میں مذکور ہو چکا ہے — اعتراض فرماتے ہیں: قول: یہ مطلب جو آپ مجھے ذکی و فہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا کہ میں لفظ ایمان اور مراد میں وہ باتیں ہیں پر ایمان ہے، اتنی (منہ)

اقول: جناب مجتہد صاحب! یہ تصور ہمارا نہیں ہے، ہم بے جا سے پابند تقلید اپنی طرف سے کیا خاک ایجاد کر سکتے ہیں؟ یہ حوصلہ و ذکاوت تو آپ مجھے مجتہدین و تحقیق کا حصہ ہے کہ جب قوت اجتہاد یہ سوزن ہوئی ہے، تو نہ اختلاف مجہور مجتہدین کی پروا ہوتی ہے، نہ مخالفت سلبت صالحین و محدثین کا خوف کیا جاتا ہے، چنانچہ ایک ادنیٰ نمونہ اس کا یہی دفعہ ہے، بلکہ اپنے قیاس و اجتہاد کے مقابل، اہل لغت کی بھی شنوائی نہیں ہوتی چنانچہ پہلے دفعوں میں گزرنے کا ہے، ہم پر آپ بے وجہ غلبہ کر رہے ہیں، ہم تو ناقصی محض ہیں، آپ کے زعم کے موافق اس خطا کے مرکب تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ، اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہوتے ہیں، یہ ارشاد تو انھوں نے ہی فرمایا ہے کہ خصوصاً مشفق ترائید ایمانی میں ایمان یعنی ٹخنوں پر مراد ہے، چنانچہ دونوں بزرگواروں کے قول اور نقل کر آیا ہوں، اور زیادہ اطمینان مقصود ہو تو ثواب صدیق الحسن خاں صاحب بہادر امیر المجتہدین کے رسالہ "اختصار الترتیب" کو ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے! انھوں نے بھی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا بعینہ ہی مشرب لکھا ہے کہ حضرت علامہ کا افسوس! امام سے مجتہد الزم نے یہ تو کہہ دیا کہ ایمان سے ٹخنوں پر مراد ایمان کس کے خیال میں اسکتا ہے؟ مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہ فرمائی، ہم تو بطور تحقیق کہتے ہیں کہ آج

۱۔ ترائید زیادہ ہوتا — ٹخنوں پر: دو چیزیں ہیں پر ایمان لایا جاتا ہے ۱۔ حضرت ابن عباس کا ارشاد و کثرت کے حوالے سے پہلے مشق پر گزرنے کا ہے، اور امام صاحب کا قول "اختصار الترتیب" کے حوالے سے پہلے مشق پر گزرنے کا ہے ۲۔ اختصار مشق و رسائی عمدتہ ۳

تک ان معنی کی تغلیط علمائے مستند میں سے ان مشاعرہ کسی نے بھی نہ کی ہوگی، غایت مافی الباب مرجوح کہہ دیا ہو، گو وہ بھی فی الحقیقت تنازع لفظی ہے، مگر بالجموع یہ فرمادینا کہ یہ معنی خیال ہی میں نہیں آسکتے، ہمارے مجتہد صاحب کا ثمرہ تعشب ہے۔

ایمانیات کے بڑھنے سے،
ایمان بڑھنے کی وضاحت

یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ حقیقت ایمان عند المتحققین فقط تصدیق قلبی ہے، اور یہ امر بھی سبکے نزدیک عقلاً و نقلاً بدیہی ہے کہ اس تصدیق سے مراد تصدیق جمیع ماجار بہ الرسل ہے۔

سواب ظاہر ہے جس زمانہ میں جمیع ماجار بہ الرسل دو امر تھے تو ان کی تصدیق کا نام ایمان تھا، اور جب پانچ چار ہو گئے تو ان کی تصدیق کا نام ایمان ہوا، علیٰ ہذا القیاس وقتاً فوقتاً جوں جوں تزیید احکام بوجہ نزول وحی ہوتا گیا، احاطہ تصدیق میں بھی وسعت و زیادتی ہوتی گئی۔ غایت مافی الباب یہ تزیید تصدیق باعتبار ذرات تصدیق نہ سہی، باعتبار تعلق سہی، مگر اس زیادتی کو زیادت تصدیق و زیادت ایمان کہنا کسی طرح خلاف عقل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے کہ جس قدر مُصدّق یہ یعنی ماجار بہ الرسل میں زیادتی ہوتی جائے گی، اسی قدر تصدیق میں باعتبار تعلق زیادتی ماننی پڑے گی، اور ہم جمیع اوصاف میں بابتہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ تکرر تعلقات کی وجہ سے اصلی وصف پر اطلاق زیادت برابر سب اہل عقل کرتے ہیں۔

دیکھئے اگر زید کسی سائل کو دینار عطا کرے، اور عمر و درہم، تو یہ کہنا صحیح ہے کہ زید نے عمرو سے زیادہ سخاوت کی، یا مثلاً کسی کی زیر حکومت و تسلط شخص یا ایک شہر ہو، اور دوسرے شخص کی زیر حکومت میں آدمی یا چند شہر ہوں، تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حکومت بہ نسبت اس کی حکومت کے زائد ہے، یا کسی کو کسی علم کے تشوئے معلوم ہوں، اور کسی دوسرے شخص کو ہزار تشوئے اس علم کے معلوم ہوں، تو اس کے علم کو اس کے علم سے بے شک زائد کہہ سکتے ہیں۔ اب دیکھئے مسئلہ مذکورہ میں ایک کی سخاوت و حکومت و علم کو دوسرے شخص کی سخاوت یا حکومت یا علم سے زائد کہنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حقیقت علم وغیرہ میں جو کہ مجملہ کیفیات و اوصاف ہیں۔ کوئی جزو گفٹ بڑھ گیا ہے، بلکہ محض تزیید تعلقات کی وجہ سے اوصاف مذکورہ کو زائد کہتے ہیں، تو جیسے مسئلہ مذکورہ میں بوجہ تزیید معلوم و محکوم

وغیرہ خود علم و حکومت کو زندہ کر دیا ہے، بعینہ اسی طرح نصویم معلوم میں جو بجز تحریرہ کوئی ہے ایمان کو زندہ فرما دیا ہے۔

سخت ناما انصافی ہے کہ ایسے عمل اور کی نسبت مولوی محمد حسن صاحب فرماتے ہیں کہ یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی و لہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا؟۔ بالحد اقبال اکابر سے بھی بالترجیح اس الملاح کی تصحیح ہوتی ہے، کیا مکر، اور عقل و طرف گیری اس پر شاہد ہیں۔

طاہرہ انیس ہم ان دلائل سے قطع نظر کر کے پوچھتے ہیں کہ ہمارے مجتہد صاحب کی اب زیادت و نقصان فی الایمان کے کوئی معنی حضرت امام کے معنی سے عمدہ و ادنیٰ، بلکہ صوری ہی بیان کر دیں، اور ہم کو بھی مطلع فرمائیں کہ آیات شتمہ زیادت ایمان میں زیادت سے مراد و مطلوب یہ امر ہے۔

نیک اعمال کی وجہ سے نفس ایمان کو زندہ کیوں نہیں کہہ سکتے؟

اس پہلے تحقیق ہو چکا ہے کہ اعمالی ماحول میں باجزو ایمان نہیں، ثمرات ایمان و توالیج ایمان ہیں سوال تو ہم وہی اعتراض جو مجتہد صاحب نے ہم پر کیا ہے اب برعکس کریں گے، اور کہیں گے کہ یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی و لہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا کہ ہمیں ایمان اور مولیس ثمرات ایمانی اور سرے از سرے عقل و انصاف ایمان سے کوئی چیز مراد لینا عرفاً و نقلاً اقرب الی اظہر ہے، اور ثمرات ایمانی مراد لینا بہ نسبت اس کے بعید ہے، سب جانتے ہیں تصدیق بدون شکستگی ہے، اور ایمان بدون کوئی چیز ہرگز نہیں ہو سکتا، ہاں ایمان بدون ثمرات ایمانی اپنی اعمالی ماحول پر شک موجود ہو سکتا ہے، بالحد ایمان کو جس قدر کوئی چیز کے ساتھ اتحاد و اتصال ہے ثمرات ایمانی کے ساتھ ہو سکتی ہیں، پھر کیا شاکہ کہ باوجود اس اتصال کے کہ انفرادی ہرگز ممکن نہیں، ایمان سے کوئی چیز مراد لینا تو حضرت مجتہد صاحب کے خیال میں نہ آئے، اور ثمرات ایمانی باوجود امکان انفکاک کے خیال مبارک میں آجائیں، متعلقہ فہم و شکوک شاید یہی ہے، افترض ہماری عرض اختلا یہ ہے کہ اگر ہم دلائل سابقہ سے یہاں خاطر جناب دست برداری بھی کریں، تو اب آپ ہی کوئی معنی زیادت ایمان کے نصویم معلوم میں ایسے بیان فرمائیے کہ جو معنی مآخوذ حضرت امام سے راجع ہوں، اور اگر ایسے معنی اتفاق سے پیش نہ ہوں تو غیر آسان تو ضرور

ہو کہ بہ نسبت معنی امام، مرجوح تو نہ ہوں۔

قص الجمل ہم سخت تعجب ہیں کہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس دفعہ میں عجب رقص الجمل کر رکھا ہے، کبھی تو محققین حنفیہ کے موافق بن جاتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ بن سے محققین مطالبہ دلیل کرتے ہیں انہیں سے ہمارا مطالبہ ہے، کماؤ سباقاً، اور کبھی حضرت امام ورجو محققین کے مذہب پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ ابھی ایمان سے مؤمن یہ مراد لینے پر استعداد ظاہر فرمایا ہے، حالانکہ ایمان سے مؤمن یہ مراد لینا قول امام ہے، کماؤ سباقاً، اور محققین حنفیہ نے جی یہی فرمایا ہے، اور جس حالت میں کہ مجتہد صاحب محققین حنفیہ کے موافق ہیں تو اب اس بارے میں حنفیہ پر اعتراض کرنا محض خام خیالی ہے۔

اول تو بروئے انصاف علمائے معتدین حنفیہ میں سے کسی نے اس کا خلاف نہیں کیا، گو بظاہر کسی کے الفاظ سے کسی کو کچھ شبہ ہو، مگر فی الحقیقت مطلب میں سب متحد ہیں، دوسرے بشرط تسلیم اگر کسی نے رجو محققین کے خلاف کہہ دیا ہو تو اس کو مذہب حنفیہ قرار دے کر جملہ حنفیہ کو اس کی وجہ سے مقابل بنا کر مطالبہ دلیل کرنا محض تعصب و جہالت ہے، ورنہ ہم کو بھی اجازت دیجئے کہ ہر کسی عامل بالحدیث کے قول کی بنا پر ہم آپ پر اعتراض پیش کر سکیں، خواہ وہ موافق رجو کہتا ہو یا مخالف، معتبر یا غیر معتبر۔

مجتہد صاحب کو لازم تھا کہ اس مسئلہ میں اول مذہب امام و مذہب محدثین و محققین میں تنازع حقیقی ثابت کیا ہوتا، بعدہ اپنی شرط کے موافق ثبوت مدعا کے لئے کوئی نص صحیح قطعی الدلالت پیش کی ہوتی، ان میں سے تو ایک بات بھی بیان نہ فرمائی، شرح فقہ اکبر اتفاق سے مل گئی، اس کی عبارات بے سوچے سمجھے نقل فرمانے میٹھ گئے۔

کس نیا موخت علی تیراز من کہ مرا عاقبت نشانہ نکر د
مگر موافق و مخالف میں تمیز کرنی فہم پر موقوف ہے، دیکھئے! قاضی عہد وغیرہ کے قول کی کیفیت تو عرض کر چکا ہوں کہ آپ کے موافق ہے یا ہمارے!

طول لا طائل اب جو کچھ آگے آپ نے طول لا طائل سے کام لیا ہے اس کو بھی نقل

۱۔ اونٹ کا ناچ یعنی نہایت بھونڈا ماشہ ۲۔ جس نے بھی فن تیر اندازی مجھ سے سیکھا ہے: اس نے بالآخر مجھ ہی کو نشانہ بنایا ہے (گلستان صلاہ سب رنگ) ۳۔

کرتا ہوں

قولہ: اور اگر یہ تاویل بعیدہ ہے کھٹکے ٹھیک اور درست ہوتی، تو امام محمد صاحب علیہ الرحمۃ قولہ: اَیْمَانُیْ کَایْمَانِ جبرئیل کیوں مکروہ فرماتے؟ شرح فقہ اکبر میں ہے: وَمِنْ هَٰؤُلَاءِ قَالَ الْإِمَامُ مُحَمَّدٌ عَلَى مَا ذَكَرَهُ فِي الْخُلَاصَةِ: أَكْثَرُكَ أَنْ يَقُولَ: اَیْمَانُیْ کَایْمَانِ جبرئیلٌ وَلَٰكِنْ يَقُولُ: اٰمَنْتُ بِمَا اٰمَنَ بِهِ جبرئیلٌ، انتہی، اور نیز فقہ اکبر کی شرح میں ہے: وَكَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ أَحَدٌ: اَیْمَانُیْ کَایْمَانِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، بَلْ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ: اَیْمَانُیْ کَایْمَانِ ابْنِ بَكْرٍ وَعُمَرُ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) وَأَمثالُهُمَا

العجب کل العجب کہ جس قول کو محققین علمائے خفیہ مکروہ و ناجائز فرماتے ہیں، مولف رسالہ اس قول کو بتاویل بعیدہ مجوز کر کے کہتا ہے کہ اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ اگر حنفیوں میں اس کا منکر ہو تو بتلائیے؟ ع

اقول: مجتہد الزمن نے حسب عادت قدیم اس قول میں بھی فہم و عقل سے اعراض کر کے محض بیان مذہبی الفاظ ظاہری جو چاہا نقل کر دیا، مجموعہ کلام میں بشرط فہم ایک جملہ بھی مفید مدعا سے مستدل نہیں، اہل فہم کو تو ان اشارات اللہ تعالیٰ پر سابقہ کے ملاحظہ کے بعد اس استدلال کی سخافت ظاہر ہو ہی جائے گی، ہاں! مزید تاکید کے لئے بالاجمال کسی قدر یہاں بھی عرض کئے دیتا ہوں۔

مجتہد صاحب جو معنیٰ فرمودہ امام کو بلفظ تاویل بعیدہ تعبیر فرماتے ہیں، سو اس کے قرب و بعد کا حال تو مفصلاً عرض کر چکا ہوں، اور بالفرض اگر معنیٰ امام تاویل بعیدہ ہیں، تو آپ جو معنیٰ زیادت مراد لیتے ہیں وہ بے شک ابعد ہوں گے، کَمَا مَرَّ،

اور آپ نے جو قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور ملا علی قاری کا نقل فرمایا ہے، اگر آپ

۱۵ اسی وجہ سے امام محمد نے حسب روایت خلاصہ کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ کہنا مکروہ ہے کہ میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام جیسا ایمان ہے، ہاں! یہ کہہ سکتا ہے کہ جن جن چیزوں پر جبرئیل ایمان لائے ہیں، میں بھی ان پر ایمان رکھتا ہوں (شرح فقہ اکبر ص ۱۲) ۱۶ جائز نہیں کہ کوئی یہ کہے کہ میرا ایمان انبیاء علیہم السلام کے ایمان کے مانند ہے، بلکہ یہ کہنا بھی مناسب نہیں کہ میرا ایمان ابو بکر و عمر اور ان جیسے حضرات کے ایمان کے مانند ہے (شرح فقہ اکبر ص ۱۳) ۱۷ سخافت: کمزوری ۱۸

س کے ماقبل کو ملاحظہ فرماتے، بلکہ خود اسی کلام کو بنظر فہم مطالعہ کرتے، تو استدلال مذکور کا فساد آپ پر بھی واضح ہو جاتا، خیر! ماقبل و مابعد کو تو رہنے دیجئے، اول خود کلام امام محمد کو دیکھئے، کہ بالتصریح قول امام حنفیہ کے مؤید ہے، ظاہر ہے کہ مطلب۔ عبارت صاحب غلام یہ ہے کہ ایمان جمیع مؤمنین باہم من جمیع الوجہ مساوی نہیں، ہاں! باعتبار مؤمنین بہ جملہ مؤمنین مساوی فی الایمان ہیں، پھر آپ ہی فرمائیے کہ مساوات علی الاطلاق کا کون قائل ہے، جو اس کلام سے آپ اس پر اعتراض فرماتے ہیں!

جناب مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں، اگر آپ میں سلیقہ معانی فہمی و مدعا دانی ہوتا، تو امام محمد کے قول کو دیکھ کر جو کچھ اعتراضات خیالی آپ کو کلام حضرت امام اعظمؒ، و علمائے حنفیہ پر سوچتے تھے سب دفع ہو جاتے، اور اس بارے میں پھر حضرت امام پر اعتراض و شبہ کا نام نہ لیتے، مگر آفریں ہے آپ کی رسائی ذہن پر کہ اور اٹھا قول مذکور سے کلام حضرت امام پر اعتراض پیش کرتے ہو!

امام محمدؒ نے ایمانی کا ایمان
جبرئیل کو مکروہ کیوں کہا ہے؟

اصل بات یہ ہے کہ حضرت امام نے فرمایا ہے اَیْمَانُی
وَ اَیْمَانُ جِبْرِئِیلَ، اور اہل فہم پر ظاہر ہے کہ مطلب
امام مشابہت من جمیع الوجہ نہیں، بلکہ مقصود امام یہ
ہے کہ تصدیق ما جاء بہ الرُّسُل اور مؤمنین پہ میں سب اہل ایمان عوام ہوں یا خواص برابر
و مساوی ہیں، ہاں جہات دیگر سے تفاوت بدیہی اور مسلم ہے۔ مگر
امام محمدؒ نے یہ دیکھا کہ ہر زمانہ میں فہیم و غیر فہیم سب طرح کے لوگ ہوتے ہیں، اور زمانہ
اخیر میں بشہادت احادیث ایسے نام کے عالم بھی ہوں گے کہ جن کے نزدیک اجتہاد و فتویٰ کے
لئے علم و عقل کی بھی ضرورت نہ ہوگی، تو اس دورانہ نشی کی وجہ سے انھوں نے فرما دیا کہ گو
مطلب کلام، فرمودہ امام کا بھی یہی ہے، مگر چونکہ بعض کی طرف سے یہ اندیشہ ہے کہ بآءِ اکلام
امام سے مساوات علی الاطلاق سمجھیں، چنانچہ ہمارے مجتہد صاحب کو بھی یہی خیال خام پیدا
ہو رہا ہے، اس لئے اس مطلب کو عبارت صریح سے تعبیر کرنا بہتر ہے، تاکہ غلط فہمی بھی
باقی نہ رہے، بشرط فہم خود لفظ اَکْرُوْہ (میں ناپسند سمجھتا ہوں) سے صاف ظاہر ہے کہ مدعا
واحد ہے، ہاں کسی وجہ سے امام محمدؒ کے نزدیک عبارت ثانی اَوَّلُی وَاَنْسَبُ ہے، یہ
مطلب ہرگز نہیں کہ کلام اول سے جو مدعا ہے وہ غلط ہے۔

باجملہ امام محمدؒ کا مقصود غلطی سے بیان ہے، قول امام کی تقلید منظور نہیں، اگر دئے
انسوس، بوسلوی محمد اس صاحب جیسے نکی باوجود اس تشریح کے بھی قول امام سے سادات
مطلقہ مروئے کہ اس عبارت کو مقام اعتراض میں پیش کرتے ہیں، نیز امام محمدؒ کی طرف سے
یہ صریح میں ہی پڑھے دیتا ہوں حج پڑی پھر سمجھ پر آپ کی! جیسے تو کیا ہے؟!

اور اگر ہم یہاں خاطر جناب یہ بھی تسلیم کریں کہ مدعا ہے امام محمدؒ ہی سے کہ اپنے ان
کامیاب جبریلین کہنا شیک نہیں، بلکہ اُسکے ہنسا امتداد جبریلین کہنا ضروری ہے،
تو پھر بھی بعد و خصوصاً ثبوت مدعا ہے حضرت امام اس کا حاصل فقط یہ ہو گا کہ امام صاحب
کا مدعا تو درست ہے، مطلب امام، ثبوت سادات بن نقل الوجود نہیں، نہایت اہل اہباب
اس مطلب کو جھٹلانا کہ اپنے ان جبریلین کے ساتھ تعبیر کرنا غلط ہو اس کا خلاصہ وہی نتائج عقلی ہو
اور ان کی فکر کلام امام پر ہے وہ تو خوب جانتے ہیں کہ امام صاحب نے اس باب میں
ایسی تفسیر فرمادی ہے کہ بشرط اہناف اس قسم کے اعتراضات کا مفاد ہی نہیں، گو اہل فہم
کے نزدیک تو قول امام محمدؒ ہی خود قول امام ہے، مگر یہ آپ کی عادت اصلی ہے کہ جس کتاب یا عبارت
سے استدلال کرتے ہو، فقط ایک دو جملہ کو حوائج دیکھ کر نقل فرما کر باقی سب سے قطع نظر
کر لیتے ہو، اس دفعہ کے شروع میں ہی آپ نے ایسا ہی کیا ہے، ایک جملہ کلام امام سے نقل
کر کے، اور مجمع اس سے قطع نظر کر کے کہ دیا کہ اس قول کو معنی ظاہری پر جو حمل کرتا ہے اس
پر ہم اعتراض کرتے ہیں کہ اگر مفقود، اور اب بھی آپ نے جو فرمایا ہے اس میں بھی بشرط
فہم ایسا ہی کیا ہے، دیکھئے! شرح فقہ اکبر میں اس بحث میں یہ بھی ہے:

حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ آپ
نے فرمایا: یروایان بر نیل علیہ السلام کہ ایمان کے
مشابہ ہے، میں نے نہیں کہتا کہ میرا ایمان بر نیل علیہ
السلام کے ایمان کے مثل ہے، کیونکہ کوشش کے معنی یہ
ہی کہ جملہ صفات میں برابری ہو، اور مشابہت کے
معنی یہ ضروری نہیں، بلکہ کسی ایک وصف میں برابری
کی بنا پر مشابہ کہہ جاسکتا ہے، ایسا تو کوئی بھی نہ گا
جو ہر امتیاز سے فارغ نہ ہو، اور ساتھ کہ اگر وہی چیز ہے

روایتی عن ابی حنیفۃ رحمہ اللہ قال ایمان
کامیان جبریلین علیہ الصلوٰۃ والسلام، ولا
اقول: ومثل ایمان جبریل علیہ الصلوٰۃ والسلام
لان الیقین تکفی السادۃ الا ان یلی الصفات
والنفسیۃ لا یتضمینہ، بل وکفی لاطلاقہ
السادۃ ان یلی بعضہ، فلا حد یساوی بین
ایمان آدماء الناس وایمان المذنبین
والانبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام من

کے ایمان کو برابر کہتا ہو)

کل وجهہ، انتہی (۱۲۵)

دیکھئے! اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ عند الامام مشابہت و مساوات ایمان جملہ علی ایمان، بعض وجہ سے مراد ہے، یہ مطلب نہیں کہ جملہ وجہ مساوی ہیں، بلکہ بالترتیب یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ایمان آحاد الناس اور ایمان ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کو مجتمع وجہ کوئی بھی مساوی نہیں کہتا۔ اب آپ ہی فرمائیے کہ جب خود حضرت امام نے ایمانی کا ایمان جبرئیل کا مدعا صراحتاً بیان فرمادیا، تو اب اس مدعا پر آپ کا کون سا شبہ پیش جاسکتا ہے؟ اور قول امام محمد، مدعاے امام کے کیونکر مخالف ہو گیا؟ مجتہد صاحب! کچھ وغیرہ جیسا کہ کام میں لائیے ہیں تو آپ کے طفیل سے عبارات نقل کرتے کرتے اور آپ کی غلطیوں پر تنبیہ کرتا کرتا تک گیا، آپ جب فرماتے ہیں ایسی فرماتے ہیں کہ مطلب قائل سے دور وغیرہ اہل فہم سے کیسہ ہوتی ہے۔

اب یوں جی چاہتا ہے کہ کلام مذکورہ مجتہد صاحب کے ماقبل و مابعد کو بھی نقل کیا جائے، تاکہ اہل انصاف کو مجتہد صاحب کی بیاقت و قابلیت اور بھی واضح ہو جائے، دیکھئے! شارح فتح اکبر نے قول مذکور امام محمد کو نقل کر کے اکثرہ کی دلیل میں یہ بیان کیا ہے:

وذلك ان الاول يوهّم ان ايمانه كا ييمان جبرئيل عليه السلام من جميع الوجوه، وليس هو كذلك، لما هو الفرق البين بينهما (اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اول سے یہ وہم ہوتا ہے کہ ان کا ایمان ہر اعتبار سے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ایمان جیسا ہوگا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں میں کھلا فرق ہے)

دیکھئے! اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ امام محمد کو وہیوں کا وہم دور کرنا منظور ہے، قول معلوم کی تغلیط مقصود نہیں، آپ نے حسب العادت بلا تدریج فقط قول امام محمد کو نقل کر دیا، اور مابعد سے قطع نظر فرما بیٹھے، آگے دیکھئے ساری عبارت یہ ہے کہ:

(والمؤمنون مُسْتَوُونَ، اى مُتَسَاوُونَ) (فی الایمان) ای فی اصلہ (والتوحید) ای فی تقسیم، واما قیّدنا بهما لان الکفر مع الایمان کالعلی مع البصر، ولا شک ان البصر لو یختلفون فی قوۃ البصر وضعفہ، فمنہم الاخفش والاعشى، ومن یرى الخطّ الثخین دون الرقیق تیز جاجہ و نحوہا، ومن یرى عن قرپ زائک علی العادة، و آخر بضدہ، ومن هنا قال محمد علی ما تقدم: اکثرہ ان یقول: ایمانی کا ایمان جبرئیل الم، وکن الایجوز ان یقول لحد:

ایمانی کا ایمان الانبیاء علیہم السلام، بل ولا یدعی ان یقول: ایمانی کا ایمان ابی بکروحمو
رضی اللہ عنہما واما لہما، فان تفاوت نور کلمۃ التوحید فی قلوب اہلہا لا یخصیہ الا اللہ
سبحانہ۔ اسی آخر کلامہ (شرح الفقہ الاکبر ص ۵)

(ترجمہ: اور مومنین ایمان میں یعنی اصل ایمان اور نفس توحید میں برابریں، اور ہم نے یہ قیدیں اس لئے لگا دی
ہیں کہ کفر و ایمان کی نسبت ایسی ہی ہے جیسے بنیائی اور نابنیائی کی، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بنیائی کی
قوت و ضعف کے لحاظ سے دیکھنے والوں کے درجے متفاوت ہوتے ہیں، کوئی چوندا ہوتا ہے، کسی کو
روندھا آتا ہے، کوئی موٹے خط کو تو دیکھ سکتا ہے، باریک خط کو بغیر چشمہ کے دیکھ ہی نہیں سکتا، اور کوئی
بہت قریب سے دیکھ سکتا ہے، اور کوئی اس کے برعکس ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے فرمایا ہے
کہ میں یہ کہنا مکروہ سمجھتا ہوں کہ "یہ ایمان جبریل علیہ السلام کے ایمان جیسا ہے" اور یہ بھی جائز نہیں
کہ کوئی کہے کہ میرا ایمان انبیاء علیہم السلام کے ایمان جیسا ہے، اور نہ یہ کہنا مناسب ہے کہ میرا ایمان ابوبکر
و عمر اور ان جیسے حضرات کے ایمان جیسا ہے، کیونکہ کلمۃ توحید کے نور کا قلوب میں جو تفاوت ہے، اس کو
اللہ ہی جانتے ہیں۔ اصل کتاب میں پوری بحث آخر تک پڑھئے)

اب اہل فہم انصاف فرمائیں کہ مجموعہ عبارت سے کس قدر واضح ہے کہ مطلب امام
محمدؒ و شارح موصوف فقط بطلان مساوات من کل الوجوہ، و فساد مشابہت من حیث الشدث
والضعف ہے، اس کلام سے ثبوت زیادت و نقصان فی حقیقۃ الایمان سمجھنا مدعیان اجتہاد
ہی کا کام ہے۔

مجتہد صاحب کچھ تو شرمائیے! دعویٰ تو یہ کہ ہمارا مطلب نص صحیح قطعی الدلالت سے ثابت
و محقق ہے، اور مقام استدلال میں اقوال حنفیہ بلا تمیز موافق و مخالف نقل فرمانے شروع
کر دیئے جس کو دیکھ کر اہل فہم تو یہی کہتے ہیں کہ اجتہاد و تصنیف، و افضل المتکلمین ہونے
کے لئے علم تو درکنار عقل کی بھی ضرورت نہیں، ہم برابر تنبیہ کرتے چلے آتے ہیں، اور ازلہ کالمہ
میں بھی متنبہ کر دیا تھا، کہ ایمان حملہ مومنین کو باعتبار شدت و ضعف کوئی بھی مساوی نہیں
مانتا، کما مرّ انفاً فی کلام علی بن القاری، پھر تماشا ہے کہ آپ آنکھیں بند کر کے وہی دلائل
پیش کئے جاتے ہو کہ شدت و ضعف ہیں، اس قسم کی عبارات سے ہم پر اعتراض
کرنا آسمان کی جانب تھوکتا ہے۔

یہ قصہ تو ہو چکا، اور طرفہ ماجرا سنئے! عبارت اولہ کا مطلب یہ تھا کہ تساوی ایمان

کے معنی اگر مساوات فی الشدّت والضعف ہے، تو اس کا حقیقہ میں سے کوئی بھی قائل نہیں،
 ہاں اگر یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء و ملائک کو ایمان ہے انہی باتوں پر عوام کو بھی ایمان
 ہے تو اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ سو اب ہمارے مجتہد صاحب تولی سابق امام
 محمد کو نقل فرما کر اولہ کا ملہ کے قول ثانی پر اعتراض کرتے ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ اولہ میں تو
 یہ تھا کہ اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ حالانکہ محققین علمائے حنفیہ اس کو مکروہ و ناجائز فرماتے ہیں
 مگر میں سخت حیران ہوں کہ یا اللہ! اس کو مجتہد صاحب کی خوش فہمی پر محمول کروں، یا راست باری
 و دیانت داری سمجھوں! ظاہر ہے کہ اولہ کا مطلب تو یہی تھا کہ باعتبار امور و نمونہ بہ سب
 مساوی ہیں، اس کا کون منکر ہے؟ اور یہی بعینہ صراحتہ امام محمد کے قول کا مدعا ہے، پھر قول
 امام محمد کی وجہ سے اس کی تغلیط کرنی مرتج دھوکا دہی نہیں تو کیا ہے؟ افسوس! ہم تو اب
 تک یہ سمجھ رہے تھے کہ ہمارے مجتہد صاحب کو عقل و فہم کی زیادہ ضرورت ہے، مگر معلوم ہوتا
 ہے کہ شاید راست بازی و دیانت داری کی بھی احتیاج ہے۔

جو عقل و فہم و دیانت کہیں یہاں کہتی تو ہم بھی جیتے کسی اپنے ہر بان کے لئے!
 ہم تو اب تک اسی امر کے شکی تھے کہ تمام دفعہ میں مجتہد صاحب تنازع لفظی کو
 تنازع حقیقی سمجھ کر، اور مطلب قائلین و مذہب امام سے قطع نظر فرما کر اعتراض پیش کر رہے
 ہیں، مگر ماشاء اللہ! اب اس سے بھی ترقی فرما کر ظاہر الفاظ سے بھی یکسو ہو کر بہتان مرتج سے
 کام لینے لگے، ترقی معکوس اسی کو کہتے ہیں! اور تماشا یہ ہے کہ الشاہم کو دھمکاتے ہیں اور
 فرماتے ہیں کہ ع چہ دلاور است دُزدے کہ کبف چراغ دارد!

خیر! آپ نے اچھا کیا یہ مصرعہ لکھ دیا، شاید ہم بھی لکھتے تو یہی لکھتے، اہل فہم اس کا
 مصداق آپ سمجھ لیں گے کہ کون ہے۔ عاقلان خودی دانند!
استدلال عجیب! اب آگے ہمارے مجتہد صاحب اور استدلال عجیب پیش
 کرتے ہیں:

قولہ: اگر عوام مقلدین جن کا ایمان تقلیدی ہے، ایمان میں قدم قدم انبیاء و ملائک
 کے ہیں، تو امام صاحب وغیرہ کے نزدیک بسبب نہ چھوڑنے تقلید کے اور ترک کرنے نظر
 و استدلال کے کیوں گنہگار و عاصی رہتے ہیں؟ شرح فقہ اکبر میں ہے الی آخر اقال (منہ)
 اقول: جناب مجتہد صاحب! آپ نے جو عبارت شرح فقہ اکبر نقل فرمائی ہے،

دیکھ لیجئے صاف موجود ہے:

قال ابو حنیفہ وسفیان الثوری ومالک
والاوزاعی والشافعی واحمد وعامة الفقهاء
واهل الحديث رحمهم الله تعالى: حجة ايمانہ
ولكنه عاجز بترك الاستدلال، انتہی
(شرح الفقہ الاکبر ص ۱۲)

ہمارا اور آپ کا نزاع تو _____ گو آپ اصل مطلب نہ سمجھیں _____ فقط اس
امر میں ہے کہ آپ کے کہنے کے موافق حقیقت ایمان میں کمی زیادتی ہے، اور ہم کیا! جمہور علمائے
اہل سنت و جماعت اس کو غلط فرماتے ہیں، پھر شخص مذکور کے _____ بوجہ ترک استدلال
_____ عاصی ہونے سے ثبوت زیادت فرمائیے تو سہی کیونکر ہوا؟ شاید آپ مساوات
ایمان جملہ مومنین کے یہی معنی سمجھ ہو کہ جیسے انبیاء علیہم السلام معاصی سے معصوم ہیں، اسی
طرح پر عوام مومنین کو بھی معصوم ہونا چاہئے، نعوذ باللہ من هذه الخرافات!

جناب عالی! پہلے عقل و ہوش مجتمع کر کے منشا نزاع کو سمجھئے، پھر کچھ منہ سے نکالئے،
اور اگر بے سوچے سمجھے عبارات نقل فرمانے سے موافق مثل مشہور کے ”ہمیں بوجہ میں دابنا
منظور ہے“ تو خیر جو چاہئے فسر مائیے، اور اس استدلال عجیب سے یہ بھی معلوم ہونے لگے کہ
آپ کے نزدیک احکام مؤمن بہائیں عوام لوگ انبیاء علیہم السلام کے قدم بقدم نہیں، ورنہ
آپ اس قدم بقدم ہونے پر اعتراض ہی کیوں فرماتے؟ سو یہ آپ کا مطلب اول تو جملہ امت
بما آمن بہ جبرئیل جس کو آپ اپنی تائید کے لئے ابھی نقل کر چکے ہیں صریح مخالف، مع
ہذا ایسا بدیہی البطلان ہے کہ اہل سنت سے لے کر خوارج و معتزلہ تک کوئی بھی اس کا
قائل نہیں، آپ اگر سچے ہیں تو بتلایئے! فیما بین المؤمنین باعتبار مؤمن بہ کون زیادت
ونقصان کا قائل ہے؟ مجتہد صاحب! نفس ایمان میں زیادت ونقصان ماننے سے تو مذہب
خوارج و معتزلہ ہی کی موافقت مفہوم ہوتی تھی، مگر ایمان مؤمنین کو باعتبار مؤمن بہ کے زائد
وناقص کہنے سے تو ایجاد بندہ کمال کو پہنچ گیا، دیکھئے! یہ آپ کا اجتہاد بے بنیاد اور کیا کیا
رنگ لاتا ہے!

سبحان اللہ! شارح موصوف تو جمع مجتہدین و محدثین و فقہار کا مذہب کس صراحت

کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ صَاحِبِ اِیْمَانُہٗ وَلَکِنَّہٗ عَاصٍ بِتَرٰکِ الْاِسْتِغْلَالِ جس کا حاصل یہ ہوا کہ شخص مذکور مؤمن ہے، یعنی نفسِ ایمان میں کچھ خرابی نہیں، ہاں ایک امر آخر کی وجہ سے وہ شخص عاصی ہے، اور آپ بلا تذبذب اس سے ثبوتِ زیادت فی نفسِ الایمان کرتے ہیں!۔

ایمان مقولہ کیف سے ہے

اس کے بعد مجتہد صاحب ایمان کے مقولہ کیف سے ہونے پر یعنی حقیقتِ ایمان فقط تصدیقِ قلبی ہونے پر اعتراض فرماتے ہیں:

قولہ: ایمان کا مقولہ کیف سے ہونا محض دعویٰ ہے، جب تک مدلل نہ کیا جاوے کیونکہ تسلیم ہو کہ کیونکہ جو لوگ قائل ہیں اس بات کے کہ اعمال بھی داخل ایمان ہیں، ان کے نزدیک ایمان کیونکہ مقولہ کیف سے ہوگا؟ جب تک عدم دخولِ اعمال، حقیقتِ ایمان میں دلیل سے ثابت نہ کیا جاوے، انتہی (مصطفیٰ)

اعمال ایمان کا جز نہیں | اقول بحول اللہ وقوتہ! جناب مجتہد صاحب! اعمال کا حقیقتِ ایمان میں داخل ہونا تو اہل سنت و جماعت میں

لے حکماء نے کائنات کو دس اجناس عالیہ میں تقسیم کیا ہے، جن کو مقولاتِ عشرہ کہا جاتا ہے، ان میں سے ایک مقولہ کیف ہے، جس کی تعریف ہے عَرَضٌ لَا یَقْضٰی لِدَاۤئِمَہٗ فَسْمَۃٌ، وَلَا نِسْبَۃٌ (کیف وہ عرض ہے جو اپنی ذات سے نہ ہوا رہے کو چلے، نہ نسبت کو) ”قسمت نہ چاہئے“ کی قید سے مقولہ کم سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ کم بالذات تقسیم کو چاہتا ہے، جیسے اجسام مقولہ کم سے ہیں، اس لئے ان کو بانٹا جاسکتا ہے، اور ”نسبت نہ چاہئے“ کی قید سے دیگر مقولات سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ اضافت جیسے اَبُوْتُ (باپ ہونا) اَب (باپ) کی طرف نسبت کو چاہتا ہے، مگر مقولہ کیف کو سمجھنے کے لئے کسی چیز کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور لُذَاتِیۃ کی قید اس لئے ہے کہ جو کیفیات اپنے محل کے واسطے سے قسمت یا نسبت کو چاہتی ہیں وہ تعریف سے خارج نہ ہو جائیں، جیسے ایمان بالذات قسمت کو نہیں چاہتا، مگر اپنے محل یعنی مؤمن نہ کے اعتبار سے قسمت کو چاہتا ہے، اس لئے تمام مؤمنین کے ایمان میں مؤمن نہ کے اعتبار سے مساوات ہے ۱۲

سے کسی کا بھی مذہب نہیں، بلکہ جو ایسا کہے وہ مذہب اہل سنت سے خارج ہے، برائے
تواہل اعتزال و خوارج کی ہے کہ نفس ایمان کا رکن اعمال صالحہ کو بھی کہتے ہیں، یہ احمق بھی
اور اراق سابقین بالتفصیل اس کو عرض کر آیا ہے، گھبرائیے نہیں، ذرا ہوش و حواس مجتمع کر کے
آپ بھی تو ملاحظہ فرمائیے کہ جس حالت میں اعمال صالحہ کو حسب ارشاد جناب داخل حقیقت ایمان بن
لیا جائے۔۔۔۔۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وجودِ کل، بدون وجود اجزا ممکن نہیں۔۔۔۔۔ تو
پھر یہ مطلب ہوا کہ بدون اعمال صالحہ حصولِ نفس ایمان ممکن ہی نہیں، اور یہ بعینہ مذہب معتزلہ
و خوارج۔۔۔۔۔ فَلَہُمْ اللہ۔۔۔۔۔ ہے، خدا کے لئے ہماری بدشگونی کی طمع میں اپنی ناک کو
تو نہ بھول جائیے۔

دلائل نقلیہ اور دلائل نقلیہ مطلوب ہیں تو اوراق سابقہ میں دیکھ لیجئے کہ بحث ثبوتِ ناسخ
نقلی میں اقوالِ محققین مثل شہ ولی اللہ صاحب، و شاہ عبدالعزیز صاحب،
وامام غزالی، و شیخ ابو عمرو بن صلاح، و قاضی عیاض، و امام نووی وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نقل
کر آیا ہوں جن سے صاف ظاہر ہے کہ اعمال صالحہ داخل نفس ایمان نہیں، بلکہ ثمرات و
ثمراتِ ایمانی ہیں، اور اگر اب بھی اور دلائل واضحہ مطلوب ہوں تو دیکھئے کہ امام فخر الدین
رازئی فرماتے ہیں:

اذ اعرفَ هذه المقدمة فنقول: الايمان
عبارة عن التصديق بـكُلِّ ما عُرِفَ بالضرورة
كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع
الاعتقاد (تفسير كبير ص ۲۳)

اس کے بعد حجۃ و دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فقط تصدیقِ قلبی کا نام ہے، اعمال
صالحہ داخل حقیقتِ ایمانی نہیں، آخر کے تین دلائل جن میں مدعا سے مذکور کو بذریعہ آیات
قرآنی ثابت کیا ہے عرض کرتا ہوں:

الرابع: ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب قال "وَمَنْ
الَّذِينَ قَالُوا اٰمَنَّا بِقَوْلِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ"، وقوله "وَقُلُوبُهُمْ مُّطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ" "سُكَّنَ

فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ، "وَلَا يَكُنْ قَوْلُكَ إِلَّا مَعْلَمًا"، وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ،
 الخاص: ان اللہ تعالیٰ ایما ذکر ایمان قرآن العمل الصالح بہ، ولو كان العمل
 صالح داخلًا في الإيمان لكان ذلك نكراً ۱۱۔

السادس: انه تعالى كثير اذكر الإيمان وقرنه بالمعاصي قال "الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ
 يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ"، "وَلَنْ طَافَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" ۱۲ (تفسیر کبیر ص ۱۶)
 (ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن پاک میں ایمان کا ذکر کیا ہے تو اس کی اضافت قلب
 کی طرف فرمائی ہے (جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق قلب ہی سے ہے) اس کے بعد چار آیتیں ذکر کی ہیں
 پانچویں یہ کہ جہاں بھی اللہ تعالیٰ نے ایمان کا ذکر کیا ہے تو اعمال صالحہ کو اس کے ساتھ ذکر کیا ہے
 پس اگر عمل صالح ایمان میں داخل ہوتا تو ایمان کے بعد عمل صالح کا ذکر تکرار ہوتا ۔
 چھٹی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی جگہ ایمان کو ذکر کیا اور اس کے ساتھ معاصی کو بھی ذکر
 کیا (جس سے عمل اور ایمان کا تغایر معلوم ہوتا ہے) اس کے بعد دو آیتیں ذکر کی ہیں
 بعدہ فرماتے ہیں :

وَاحْتَجِ ابْنَ عَبَّاسٍ عَلَى هَذَا بقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اكْتَبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ
 فِي الْقَتْلِ"، مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ، الى آخر كلامه الشريف (حوالہ سابق)
 (ترجمہ: اور حضرت ابن عباس نے اس پر ارشاد باری تعالیٰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ
 کا استدلال کیا ہے۔۔۔۔۔ امام رازی کا اخیر تک کلام پڑھئے)

اور بعینہ یہی تقریر صاحب بیضاوی نے بیان کی ہے، اور اس مطلب کو یعنی حقیقت
 ایمان محض تصدیق قلبی ہونے کو آیات مذکورہ وغیرہ سے ثابت کیا ہے، اور دیکھئے: امام رازی
 نے یہ بھی بیان فرمایا ہے :

ان الإيمان اقراء باللسان ومعرفه بالقلب و (ایمان زبان سے اقرار کرنا اور دل سے پہچاننا ہے)
 هو قول ابی حنیفہ وعامة الفقهاء، انتہی (تفسیر ص ۱۶) اور یہی امام ابو حنیفہ اور عام فقہاء کا قول ہے)
 اب مجتہد صاحب دیکھئے: ہماری عرض، آیات قرآنی و اقوال مفسرین و مجہور فقہاء کے
 ارشاد سے ثابت ہو گئی یا نہیں؟ بلکہ احادیث کثیرہ اس امر پر دال ہیں، چنانچہ کتب تفسیر و حدیث

مثل نووی وغیرہ میں موجود ہیں، اس کے شواہد اس قدر کتب مختلفہ میں موجود ہیں کہ جن کو نقل کرنا سخت دشوار ہے، اور ان شارائید جس قدر احقر نے بیان کر دیئے ہیں، ان کو بھی آپ دیکھ کر بشرط فہم یہی فرماؤ گے۔ تنہم داغ داغ شدنبہ کجا کجا نہم؟! مگر یہ میں خود کہتا ہوں کہ یہ دلائل مذکورہ مخالف مذہب اہل حدیث و مذہب شوافع وغیرہ اہل سنت ہرگز نہیں، کیونکہ اہل سنت و جماعت کا منشأ سب کا واحد ہے، تنازع بعض لفظی ہے، کما تم مفصلاً۔ اور یہ ہمارے دلائل ان لوگوں کے مقابلہ میں ہیں کہ جو حضرات مثل مجتہد صاحب کے اعمال صالحہ کو داخل حقیقتِ ایمانی و نفسِ ایمان فرماتے ہیں، کما ہو ظاہراً اور اگر ہمارے مجتہد صاحب اپنی غلطی پر متنبہ ہو کر مذہبِ اہل حدیث اختیار کریں گے، اور ان کی آڑ میں گئے، تو فَمَرْجَبًا بِالْهَاقِ! پھر ہم میں اور ان میں اس بارے میں درحقیقت کچھ اختلاف ہی نہ رہے گا۔

الفرض مجتہد صاحب اگر تنازع لفظی کی جانب آئیں گے تو انہی کی خوش فہمی ثابت ہوگی، ہم کو کیا نقصان؟ اور اگر ہم سے تنازع حقیقی ثابت کرنا چاہیں گے تو پھر اپنا ہی نقصان کریں گے، اور جوہر اہل سنت و آیات و احادیث کا خلاف کر کے شریکِ رائے اہل اعتزال و خروج ہونا پڑے گا، اب ان کو اختیار ہے جو شق چاہیں اختیار فرمائیں، خدا خیر کرے! دیکھئے! مجتہد الزمن کون سی کروٹ لیتے ہیں! مگر مجھ کو زیادہ خوف اسی کا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب اصل مدعا سے علیحدگی فرما کر الفاظ مختلفہ بحسب الظاہر کے بھروسے لڑنے کو مستعد ہو جائیں گے، عجب نہیں کتب تفسیر وغیرہ کی وجہ سے کہیں یہ نہ فرما بیٹھیں کہ مذہبِ اہل حدیث و خوارج و معتزلہ کا ایک مطلب ہے، اور سب کے نزدیک اعمال داخل حقیقتِ ایمان ہیں، خیر ہمارا جو کام تھا ہم تو مکرر سر عقلاً نقلاً اسی لئے متنبہ کر چکے ہیں، اب آپ کو اختیار ہے، مگر خدا کے لئے جو کچھ کیا جائے وہ سوچ سمجھ کر کیا جائے، جیسا آپ نے مصباح الادب میں اندھیر کیا ہے۔ کہ کوئی دلیل بھی اب تلک ایسی نہیں بیان کی کہ جس کو مدعا سے جناب سے علاقہ ہو، اور ہمارے مدعا کے خلاف ہو۔ ایسا تو نہ کیجئے!

خفیہ کا مذہب | ہم پھر بھی استحساناً اپنا دعویٰ۔۔۔ کہ ہم جس کے درپے ثبوت

ہیں، اور اس کی جواب دہی کے ذمہ کش ہیں۔ بالتفرض عرض کئے دیتے ہیں، جو صاحب اعتراض کرنا چاہیں اس کو پہلے ملاحظہ فرمائیں:

سنئے! حنفیہ کا مذہب امر متنازع فیہ میں یہ ہے کہ اصل ایمان جو کہ بشہادتِ اولہ عقلیہ و تطہیفِ نفس تصدیق ہے، قابلِ زیادت و نقصانِ حقیقی یعنی باعتبار کمیت ہرگز نہیں، لیکن زیادت باعتبار مؤثرین بہ زمانہ جناب رسالت مآب میں بے شک ہوتی تھی، اور زیادت و نقصان باعتبار ثمرات ایمانی یعنی اعمالِ صالحہ اب بھی بدیہی الثبوت ہے، ہاں زیادت و نقصان یعنی بحیثیتِ عرفان جو کہ شدت و ضعف کو بھی شامل ہے اس کے ہم بھی منکر نہیں۔

چنانچہ ہر ایک امر کا حال مفصلاً اس دفعہ میں گذر چکا ہے، اس کے خلاف اگر آپ حسبِ قرارِ خود کسی نصِ صحیح قطعی الدلالہ سے ثابت فرمائیں، اور یہ نہ ہو سکے تو کسی اور ہی دلیل عقلی نقلی قابلِ تسلیم اہل فہم سے اس کے مناقض و معارض کا ثبوت بہم پہنچائیں، تو اس وقت بے شک ہمارے ذمہ جواب دہی ضروری ہوگی، مگر پھر کہتا ہوں کہ خدا کے لئے تنازعِ لفظی میں پُرکڑ وقت ضائع نہ کیجئے، اس سے نہ آپ کو نفع ہے نہ ہم کو نقصان، آپ انصاف سے کہئے کہ ایمان کا مقولہ کیف سے ہونا کیا دعویٰ محض ہے؟ آپ نے فرمایا تھا کہ جب ملک تل نہ کیا جائے کیونکر تسلیم ہو؟ سو اب تو مدلل ہونے میں کوئی دقیقہ باقی نہیں رہا، پھر تسلیم میں کیا دیر ہے؟ اور ایفا سے وعدہ میں کیا توقف؟

یہ ارشاد تو مجتہد الدہر کا ایمان کے مقولہ قاضی عَصَد کا قول احناف کے خلاف نہیں | کیف سے نہ ماننے کی حالت میں تھا،

آگے بعد التسلیم فرماتے ہیں:

قولہ: سَنَّا کہ ایمان مجرد تصدیق ہے، تو بھی عدمِ زیادت و نقصانِ پختہ منع میں ہے

کَمَا مَنَعَ الْقَاضِي الْعَصَدُ وَبَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ، اِنْتَهَى (مد)

اقول: جناب مجتہد صاحب! اسی استدلالِ بے نظیر کی کیفیت تو اوپر بالا فرمادہ علیہ عرض کر چکا ہوں، ذہنِ عالی میں اب ملک اس کا مطلب بھی نہیں آیا، سمجھنے سے پہلے ہی استدلال کرنے لگے، بالجمہ زیادت و نقصان متنازع فیہ یعنی معنی حقیقی و متعارف کا ثبوت

لے جس کے اوپر زیادتی ہو ہی نہیں سکتی ۱۲

اس قول سے ہرگز نہیں ہوتا، جو ہمارے مدعا کے معارض ہو، البتہ زیادت و نقصان بالمعنی اللام پر یہ عبارت دال ہے، سو وہ ہمارا عین مدعا ہے، تفصیل گذشتہ کو ملاحظہ فرما کر چپ ہو رہئے۔

ایمان مقولہ کیف سے ہے تو اس | اور اعتراض کیلئے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:
میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟ | ادلتہ میں کہا ہے کہ ایمان مقولہ کیف سے ہے

اور مقولہ کیف میں بالذات کی بیشی، مساوات کا امکان نہیں ہوتا، حالانکہ وَالْمُؤْمِنُونَ مُتَسَاوُونَ فی الایمان قول امام ہے تو جیسا ایمان میں باوجود کہ مقولہ کیف سے ہے، مساوات تسلیم کرتے ہو، اگر اسی طرح زیادت و نقصان بھی مان لیا جائے تو کیا خرابی ہے؟

جواب اول | سو اس کا ایک جواب تو یہی ہے کہ حضرت امام جو جملہ مؤمنین کو مساوی فی الایمان فرماتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ مساوات باعتبار ذات ایمان ہے، بلکہ بوجہ تساوی مؤمن بہ، ایمان کو مساوی کہتے ہیں، اور ایمان میں جو کہ مقولہ کیف سے ہے اگر کی بیشی، مساوات ممنوع تھی تو بالذات ممنوع تھی، کما ہو ظاہر، بواسطہ امور آخر کون ممنوع کہتا ہے؟

بالجملہ قول امام و عبارت ادلتہ میں تعارض نہیں ہے، کیونکہ ثبوت مساوات فی الایمان قول امام میں باعتبار ذات ایمان نہیں، بلکہ مؤمن بہ کی وجہ سے ہے، اور عبارت ادلتہ میں جو نفی مساوات ہے اس سے مراد مساوات بالذات ہے، سو جس حالت میں کہ قول امام میں حکم مساوات فیما بین ایمان جملہ مؤمنین باعتبار مؤمن بہ ہے، تو ظاہر ہے کہ اس جہت سے زیادتی و نقصان کا ہرگز احتمال نہیں ہو سکتا، جو آپ ثبوت مساوات کی وجہ سے ثبوت زیادتی و نقصان فرمانے لگیں۔

جواب دوم | اور دوسرا جواب شبہ مذکور کا یہ ہے کہ مساوات کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ دو چیزوں کے اجزاء برابر ہوں، سو یہ معنی تو ظاہر ہیں کہ مقولہ کیف میں غیر ممکن ہیں، اور یہ معنی مساوات کے زیادت و نقصان بحسب الاجزاء کی گنیم ہیں، جہاں ان کا احتمال ہو سکتا ہے، وہیں اس کا بھی احتمال ہوگا، اور یہ زیادت و نقصان و مساوات خواص کمیات سے ہیں، اور دوسرے معنی مساوات کے یہ ہوتے ہیں کہ دو چیزیں کسی امر خاص میں باہم شریک ہوں، اور کسی میں کوئی جزو بہ نسبت دوسرے کے زائد نہ ہو، گو باعتبار قوت و ضعف تفاوت

ہوں، مثلاً یوں کہا جائے کہ نور شمس و نور قمر حقیقت نور میں مساوی ہیں، یا حرارت نار و حرارت آب گرم اصل حرارت میں یکساں ہیں، اور مساوات بالمعنی الثانی خواص کمیات سے نہیں ہے کیفیات وغیرہ پر بھی اس کا اطلاق جائز ہے، کما یبکّن۔

سو مساوات مُثَبِّتہ حضرت امام، مساوات بالمعنی الثانی ہے، اور جس مساوات کی مقولہ کیف سے عبارت اولہ کاملہ میں نفی کی ہے، وہ مساوات بالمعنی الاول ہے، جو کہ خواص کمیات سے ہے، اور آپ نے جو تقریر شبہ میں ثبوت مساوات کی وجہ سے احتمال زیادت و نقصان حقیقت ایسانی میں نکالا ہے وہ جب صحیح ہوتا کہ مساوات مُثَبِّتہ حضرت امام سے مساوات بالمعنی الاول جو کہ قسیم زیادت و نقصان و خواص کمیات سے ہے مراد ہوتی، کما لا یخفی، آپ کے اس شبہ کا ماحصل بھی درحقیقت تنازع لفظی ہی ہے۔

ایمان میں زیادت و نقصان

(استدلالات اور جوابات)

ان استدلالات عجیبہ اور اعتراضات غریبہ کے بعد مجتہد زمن نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ: ”بعض آیات و احادیث مُشْعِرۃ زیادتِ ایمان ایسی ہیں کہ جن میں تاویل مذکورہ سابقہ حضرت امام و حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما یعنی تزیید باعتبار الاحکام والاخبار جس کا دعویٰ اولہ کاملہ میں کیا ہے ہرگز چل نہیں سکتی، اور ہم بقصد اختصار دو ایک آیات و احادیث ایسی لکھتے ہیں کہ جو زیادتِ ایمان پر دلالت کرتی ہیں، مگر تزییدِ احکام و اخبار کا وہاں پتہ بھی نہیں، انتہی ملخصاً“

مجتہد صاحب اقبل بیان آیات و احادیث ایک عرض مختصر میری بھی سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ دلائل مسائل عشرہ معلومہ کا نص صحیح قطعی الدلالہ و متفق علیہ ہونا تو عموماً آپ کی اور حضرت سائل کی شرائط مسلمہ میں سے تھا ہی، اب اس موقع خاص پر آپ نے جو قیدیں اور بیان فرمائی ہیں ایک تو یہ کہ آیات و احادیث معلومہ ثبوتِ زیادتِ پر دلال ہوں، دوسرے وہ زیادتی باعتبار احکام نہ ہو بلکہ زیادتی فی نفس الایمان ہو، سو اب مقتضائے انصاف

یہ ہے کہ اگر آپ کی ان دونوں شرطوں میں سے ایک یا دونوں کسی آیت وحدیث میں مفقود ہوں گی، تو ہم سے اس کا جواب طلب کرنا، اور اس کو اپنے ثبوت مدعا کے لئے ہمارے مقابل پیش کرنا آپ کا خیال خام ہوگا، اور اگر شرط اول قائم مرقومہ حضرت سائل بھی کسی حدیث میں موجود نہ ہو، تو پھر تو اس کا بیان کرنا ظاہر ہے کہ یا جہالت یا فریب دہی! ہاں جس دلیل میں آپ کی یہ سب شرطیں موجود ہوں گی تو پھر اس کی جواب دہی ہمارے ذمہ البتہ لازم ہوگی، پس اب جو دلیل چاہئے بیان فرمائیے۔

استدلال اول

مجتہد صاحب کا آیت کریمہ وَادَّ قَالَ اٰتٰرَ اٰهِيْهٖ رَٓبَّ اَوْفِيْ كَيْفَ نَحْيٰی اَلْهَوٰی، قَالَ اَوَّلَهُمْ كُفُوْنٌ، قَالَ بَلٰی وَلٰكِنْ لِّيُظَهِّرَنَّ قُلُوْبِيْہِیْ، اور خلاصہ استدلال یہ ہے کہ آیت مذکورہ اختلاف مراتب یقین پر بالبداهت دال ہے، ورنہ سوال حضرت ابراہیم علیہ السلام ہی بے سود ہو جائے گا، تو معلوم ہوا کہ مرتبہ عین الیقین، مرتبہ علم الیقین سے بڑھ کر ہے، تو جو ایمان کہ عین الیقین سے حاصل ہوگا وہ بھی زائد ہوگا اس ایمان سے جو کہ فقط علم الیقین سے حاصل ہوا ہے، انتہی (مک)

جواب اقول: مجتہد صاحب! ہم نے جو موافق عرض گذشتہ کے اس استدلال کو دیکھا تو دونوں شرطوں میں سے ایک بھی اس میں ثابت و محقق نہیں، افسوس! آپ نے ادھر ادھر کی باتیں تو فرمائیں، مگر مراعات اس کو ثابت نہ کر سکے کہ استدلال مذکور میں شرائط مسئلہ جناب متحقق ہیں؟

آپ نے جو لکھا ہے اگر اس کو بجنس تسلیم کر لیا جائے، تو اس آیت کا یہ تدعا لگتا ہے کہ مرتبہ عین الیقین و علم الیقین میں تفاوت ہے، اول، ثانی سے اعلیٰ، و اقویٰ ہے، رہی یہ بات کہ وہ تفاوت بحسب الزیادت والنقصان ہے، یا بحسب الشدث والضعف وغیرہ وجوہ تفاوت، ان دونوں مرتبوں میں تفاوت ہے؟ سو یہ دونوں احتمال موجود ہیں، بلکہ آپ کے الفاظ صاف اختلاف بحسب الرتبہ پر دال ہیں، پھر آپ نے اس سے ثبوت زیادت معلوم نہیں کیونکہ لیا؟ اور اگر آپ زیادت سے مراد مطلق تفاوت لیتے ہیں — خواہ زیادتی کی وجہ سے یا شدت کی — تو اس کا منکر ہی کون ہے؟ اولہ میں صاف ہم نے لکھ دیا ہے، کما مکرر

اور اب بھی چند مرتبہ آپ کو متنبہ کر چکے ہیں، اس کو سمجھ بوجھ کر کچھ نونا دم ہو جائیے ! رہا امر ثانی یعنی اس تفاوت کا نفس ایمان میں موجود ہونا، سو آپ نے اس کا کچھ ذکر تک بھی نہیں کیا، اور خود آیت میں نہ لفظ زیادت موجود ہے نہ جواب ابراہیمی میں لفظ ایمان کا پستہ، اپنی طرف سے خیال باندھ کر بقول شخصے دُؤ اور دُؤ چاڑھ روئی ہوتی ہیں، آیت مذکورہ کو دربارہ زیادت فی نفس الایمان نص تسلیم کر بیٹھے، آپ مدعی ہیں، بشرط انصاف تو آپ کو لازم ہے کہ دلیل مستحکم سے ثبوت زیادت فی نفس الایمان فرمائیں۔

ایک احتمال یہ بھی تو ہے کہ یہ تفاوت کسی امر زائد علی حقیقۃ الایمان میں ہو، بلکہ بشرط تدبیر خود الفاظ آیت اس جانب مشیر ہیں کہ یہ تفاوت امر زائد میں ہے، دیکھئے : ارشاد اَوَلَمْ تُؤْمِنُ کہ جواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام بکنی وَالْکَنِیْطِ لَیْسَ لَیْسَ فَلَیْسَ عَرْض کرتے ہیں، جس کا ماحصل یہ ہوا کہ شک ایمان تو لے آیا ہوں، مگر اطمینان قلبی کا طلب گار ہوں، یہ طلب نہیں کہ ایمان لایا ہوں مگر ناقص ہے، اس کی تکمیل اور تزاید کا خواست گار ہوں۔

علاوہ ازیں اچھائے اموات وغیرہ اس قسم کے امور کے معاینہ کی نوبت بعض انبیاء علیہم السلام بلکہ عوام کو بھی آگئی ہے، اور بعض انبیاء کو ان بعض امور کے معاینہ کی نوبت نہیں آئی، تو اس وجہ سے شاید آپ ان عوام کے ایمان کو بعض انبیاء کے ایمان سے زائد و کامل فرماویں، اَسْتَغْفِرُ اللہ !

علیٰ ہذا القیاس اگر امور مَوْمُنُں بہا کے معاینہ کے بعد ایمان زائد ہوتا ہے، اور بدو ملینہ فقط علم الیقین سے ناقص رہتا ہے، تو یوں کہو دنیا کے اندر سب کا ایمان — انبیاء ہوں یا اولیاء، عوام ہوں یا خواص — نغوز باشد ناقص ہی رہا، کیونکہ امور مَوْمُنُں بہا جو آخرت میں موجود ہوں گے ان سب کا معاینہ یہاں کس کو ہوا ہے؟ بلکہ یوں چاہئے کہ جنت میں جا کر بھی کسی کا ایمان مرتبہ اعلیٰ کو پہنچے ہی نہیں، کیونکہ ہر ایک قسم کے امور کا معاینہ اور تمام باتوں کا مشاہدہ کس کو ہو سکتا ہے؟ مثلاً دیکھئے ! اِنَّ اللہَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ہر سب کا ایمان ہے، اور مقدورات جناب باری غیر متناہی ہیں، ان کی کہیں انتہا ہی نہیں ہو سکتی، تو آپ کے ارشاد کے مطابق اس جملہ پر ایمان اعلیٰ وزائد تو وہ ہو گا کہ جمیع اشیا کے اعدام و ایجاد و حملہ تغیرات کو معاینہ کر لے، وہو محالٌ بالبداهۃ، واہ صاحب! ایمان کا تزاید خوب ثابت کیا جو مستحیل الحصول ہے مجموعہ مومنین میں سے انبیاء ہوں یا ملائکہ کسی کو بھی اب تلک میسر نہیں ہوا، اور نہ ہو!!

بالجملہ آیت مذکورہ مستند مجتہد صاحب میں اگر اُمَرَاءُ سَابِقِیْن میں سے کوئی ایک بھی ثبوت کو نہ پہنچا تو استدلال مفید مدعا کے مجتہد صاحب نہیں ہو سکتا تھا، اور اب تو دونوں امر کا عدم ثبوت بلکہ ثبوت عدم ہے، پھر اس کو مفید مدعا سمجھنا ہمارے مجتہد صاحب کی ذکاوت بے بنیاد ہی کا کام ہے، آپ کا بطلان مدعا مع شی زائد اسی تقریر سے ثابت ہو گیا، اور کچھ ضرورت نہیں معلوم ہوتی، ورنہ کلام بعض مفسرین جو مدعا کے احقر پر دال ہے اس کو بھی نقل کر دیتا۔

استدلال و تمہین باتوں پر شتمل ہے | اس کے آگے مجتہد صاحب نے دلیل ثانی مدعا کے معلوم کے لئے بیان فرمائی ہے:

قولہ: **وایضاً قال الله تعالى: الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَعَلُوا لَكُمْ فَاخْشَاءً هُمْ قَرَأُوا هُمُ زَادُوا إِيمَانًا ۚ قَالَ ابْنُ عَرَبٍ: وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ، وَيَقْصُرُ ۚ قَوْلُ ابْنِ عَرَبٍ: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْإِيمَانُ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ؟ قَالَ: نَعَمْ! يَزِيدُ حَتَّى يُدْخَلَ صَاحِبَهُ الْجَنَّةَ، وَ يَنْقُصُ حَتَّى يُدْخَلَ صَاحِبَهُ النَّارَ، وَهَذَا ظَاهِرٌ إِنْ جُعِلَ الطَّاعَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْإِيمَانِ، وَكَذَا إِنْ لَمْ تَجْعَلْ، فَإِنَّ الْبَقِيَّةَ يَزِيدُ أَدْبَارًا لَكِنَّ كَثْرَتِ التَّامُّلِ وَتَنَاضُرِ الْحُجَجِ، انْتَهَى (ص ۵۷)**

جواب کا آغاز | **اقول ویشترعین!** اس تقریر کے ضمن میں مدعا کے مجتہد صاحب پر تین دلیلیں موجود ہیں، اول تو آیت معلومہ کہ جس میں لفظ **زَادُوا** اِيمَانًا بالتصريح موجود ہے، دلیل ثانی حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ دلیل سوم قول بیضاوی۔ سوم مجتہد صاحب نے تو فقط عبارت مذکورہ کو نقل فرمادیا، اور ثبوت مدعا کے لئے کسی قسم

لے قاضی بیضاوی نے آیت بالا کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ آیت ایمان میں کمی و زیادتی کی دلیل ہے، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول اس کی تائید کرتا ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ ہاں اتنا بڑھتا ہے کہ اپنے صاحب کو جنت میں داخل کر دیتا ہے، اور اتنا گھٹتا ہے کہ اس کو دوزخ میں داخل کر دیتا ہے، مفسر فرماتے ہیں کہ اعمال کو جزو ایمان قرار دیں تو یہ بات ظاہر ہے، اسی طرح جزو قرار دیں تو بھی ظاہر ہے، کیونکہ انسانیت کی وجہ سے برکت غرور فکر کرنے کی وجہ سے اور دلائل کے باہم دیگر ملنے سے بھی یقین میں زیادتی ہوتی ہے (تفسیر بیضاوی سورہ آل عمران ص ۵۷) ۱۲

کی تشریح نہیں کی، مگر مناسب یوں معلوم ہوتا ہے کہ امور ثلثہ مذکورہ کی نسبت جو کہ بظاہر مفید مدعا سے مجتہد صاحب معلوم ہوتے ہیں، کچھ کچھ عرض کر دیا جائے، تاکہ کسی کو شبہ ہی باقی نہ رہے، اگرچہ اہل فہم تو ان اشارتہ تعالیٰ تقاریر سابقہ کے ملاحظہ کے بعد اس تقریر کی وجہ سے ثبوت مدعا سے احترو میں متامل نہ ہوں گے۔

امراول (آیت کریمہ) کا جواب | اس لئے اول تو یہی عرض ہے کہ مجتہد صاحب نے جو اس امر کو ثابت فرمائیں کہ یہ زیادتی نفس ایمان میں ہے، کسی شئی زائد علی الایمان میں نہیں، اور بدون اس کے ظاہر ہے کہ نہ ان کو مفید نہ ہمارے مدعا کے مخالف، بشرط انصاف تو ہم کو فقط اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ جب تک احتمال جانب مخالف کو بالکل یہ دفع نہ کر دیجئے تب تک ہمارے ذمہ جواب دہی ہی نہیں۔

مگر آپ کا عذر بڑا یہ ہوگا کہ معنی حقیقی ایمان ترک کر کے معنی مجازی کیوں لئے جائیں؟ مگر میں کہتا ہوں جب کہ قرینہ بلکہ قرآن صافہ موجود ہوں تو کیا دشواری ہے؟ ہم بالتصریح عقلاً و نقلاً ثابت کر آئے ہیں کہ نفس ایمان میں زیادتی حقیقہ ہو ہی نہیں سکتی، چنانچہ احادیث مشعرہ زیادت کو علمائے محققین نے اسی امر پر محمول کیا ہے، کہ ان میں زیادتی امر زائد علی الایمان میں مراد ہے عبارات گذشتہ ملاحظہ فرمایئے، دیکھئے! قاضی عیاض ہی کا قول ہے جو شرح حدیث مذکورہ سابق میں مذکور ہے۔

والصحیح ان معناه شیخ زائد علی مجرد الایمان، لان مجرد الایمان الذی هو التصدیق لا یتجزئ، وانما یکون هذا التجزئ لشی زائد علیہ، من عمل صالح، او ذکر خفی، او عمل من اعمال القلب، من شفقہ علی مسکین، او خوف من اللہ تعالیٰ، او نیت صادقہ الخ
تو اب اسی ارشاد قاضی کے موافق ہم بھی آیت مذکورہ میں زیادتی شیخ زائد علی حقیقۃ الایمان میں تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ مجرد ایمان میں تو یہ زیادتی ہو ہی نہیں سکتی، اور امر زائد کوئی فعل افعال قلوب میں سے مثل نیت صادقہ وغیرہ کے ہوگا۔

مجتہد صاحب! جیسا آیت سابقہ میں یہ امر ثابت نہ تھا کہ تفاوت معلوم نفس ایمان میں

ہے، بعینہ یہاں بھی ثابت نہیں، بلکہ بعد تدبر صاف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں آیتوں میں تفاوت و زیادتی امر زائد میں ہے کما مژہ دیکھئے، امام رازیؒ اسی آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

المسئلة الثانية: المراد بالزيادة في الايمان انهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يلتفتوا اليه، بل حدث في قلوبهم عزم متأكدا على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يأمرون به وينهى عنه تفكك ذلك اوحش، لانه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة، وكانوا محتاجين الى المداواة، وحدث في قلوبهم وثوق بان الله ينصرهم على اعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة، فهذا هو المراد من قوله تعالى فَزَادَهُمْ اِيْمَانًا، انتهى (تفسير كبير ص ۱۶)

دیکھئے، امام رازیؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں زیادتی ایمان سے مراد یہ ہے کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے جب یہ سنا کہ جماعت کفار قتل و قتال کے لئے مجتمع ہے تو باوجود جراحات شدیدہ کے ان کو کفار پر جوش آیا، اور لڑائی کے لئے ارادہ مضمم کیا، اور تائید و نصرت خداوندی پر بھروسہ کر کے آمادہ جنگ ہو گئے۔
افسوس نے بھی زیادتی فی نفس الايمان مراد نہیں لی۔

اور یہ وہی امام رازیؒ ہیں کہ مواضع متعددہ میں آپ نے ان کے قول سے احتجاج کیا ہے، بلکہ بعض جگہ تو جمیع مفسرین کے قول کو ترک کر کے قول امام رازیؒ کو آپ نے قبول فرمایا، آیت وَاِذَا قِيئَ الْفَرَّانُ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنْ جُودِ نَفَسٍ ظَهَرَ مِنْهُ لَمِ نَبَاٌ بِعَيْنِيْهِ قصہ گزر چکا ہے۔

اور بلکہ اسی کے آگے امام رازیؒ نے صاف لکھ دیا ہے والذين لا يقولون بهذا القول قالوا: الزيادة انما وقعت في مراتب الايمان وفي شعائره، فصَحَّ القول بوقوع الزيادة في الايمان مجازًا، انتهى (تفسير كبير ص ۱۶) یعنی جو لوگ حقیقت ایمانی میں طاعات کو داخل نہیں مانتے ان کے نزدیک اس آیت میں زیادتی سے مراد زیادتی فی مراتب و شعائر ایمان ہے۔ مگر مجتہد صاحب! یہ خوب یاد رکھنا کہ طاعات کو داخل ماننے والے سے مراد معتزلہ، اور خارج کہنے والوں سے مراد اہل سنت ہیں، کما مژہ

و سبباً فی ان شاء اللہ تعالیٰ -

باجملہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس موقع میں اپنے ثبوت مدعا کے لئے دو دلائل پیش فرمائی تھیں، مگر افسوس ایک بھی مثبت مدعا حضرت مجتہد نہ نقلی، مجتہد صاحب کا مدعا تو جب ثابت ہو کہ جب آیات مذکورہ سے حصول زیادت فی نفس الایمان صراحۃً قطعی الثبوت ہوتا، سو آیت اولیٰ میں تو نہ زیادتی متنازع فیہا کا پتہ ہے، اور نہ حقیقتِ ایمانی میں تفاوتِ مذکور کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کما مآز

رہی آیت ثانیہ سو اس میں بھی زیادتی فی نفس الایمان علی سبیل القطعیات موجود نہیں بلکہ احتمالِ جانبِ مخالف موجود ہے، اور کہہ سکتے ہیں کہ یہ زیادتی نفسِ ایمان میں نہیں بلکہ مراتبِ زائدہ علی حقیقتِ الایمان میں ہے، اور اسی احتمال کے مؤید قرینہ عقلی و اقوالِ مفسرین موجود ہیں، کما مآز

سو اہل فہم تو ان اشارۃ مدعاے مجتہد صاحب کے فساد کا یقین کر لیں گے، اور یہ بات تو ہر ایک اعلیٰ و ادنیٰ پڑا ہٹہ سمجھ جائے گا کہ مجتہد صاحب نے اپنی قرارداد کے موافق اس بارے میں کوئی نص صریح قطعی الدلالۃ متفق علیہ پیش نہیں کی، سو ان کے الزام دینے کو یہ بھی کافی ہے، مجتہد صاحب! ہم پھر بھی عرض کرتے ہیں کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح متفق علیہ قطعی الدلالۃ لگا رکھی ہے تو نکالئے، نہ ملے تو حضرت سائل سے سوال کیجئے، شاید کوئی ایسی حدیث کسی قوت کے لئے انھوں نے رکھ چھوڑی ہو، اور پھر بھی کام نہ چلے تو خیر اتنا تو کیجئے کہ درمیانِ خفیہ و شافعیہ و اہل حدیث متنازع حقیقی ہی ثابت فرمائیے، مگر سوچ سمجھ کر بلا تدبیر نقل عبارات نہ کیجئے، اور اگر شامتِ اعمال سے یہی نہ ہو سکے تو حرکاتِ گذشتہ پر نام ہو کر ہمارے مشکور ہو جائیے اور اگر آپ یہ بھی نہ کریں تو ہم بھی فاضلۃً حاشیئۃً کہہ کر چپ ہو رہیں گے

باقی رہی حدیث جو بحوالہ ابن عمرؓ کلامِ بیضاوی سے | **امردو (حدیث ابن عمرؓ) کا جواب** | آپ نے نقل فرمائی ہے، سو جناب بن! اول تو اس کو

صحت سے کیا علاقہ؟ چہ جائے کہ متفق علیہ ہو، صاحب سفر السعاده وغیرہ نے اس کے بارے میں دیکھے کیا لکھا ہے؟ مع ہذا اگر ثبوتِ صحت سے قطع نظر بھی کریں تو پھر بھی زیادتی فی نفس الایمان

لہ سفر السعاده ص ۵۵ میں ہے ازاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دریں معنی چیز سے صحیح شدہ۔ یعنی ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث نہیں ہے ۱۲

اس سے علی سبیل القطعیّت نہیں نکل سکتی، ہمارے عرض کرنیکی کچھ حاجت نہیں شرح فقہ اکبر تو آپ کے پاس موجود ہے، اس میں ملاحظہ فرمائیے، اس حدیث کے جواب میں فرماتے ہیں:

فمعناه: انه يزيد باعتبار اعماله الحسنه حتى يدخل صاحبه الجنة دخولاً اُولئِكَ، وينقص بارتكاب اعماله السيئه حتى يدخل صاحبه النار اُولئِكَ، ثُمَّ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ بَايْمَانِهِ آخِرًا كَمَا هُوَ مُقْتَضَى مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ، انهم.

(شرح فقہ اکبر ص ۴۸)

الغرض حدیث مذکور نہ صحیح ہے، اور نہ ثبوت مدعا کے مجتہد الدہر کے لئے قطعی الدلالة پھر اس سے امید ثبوت مدعا رکھنا محض خیال خام ہے، کمال حیرت ہے کہ جن شرائط کو مسائل لاہوری و مجتہد امروہی ہمارے مقابلہ میں بڑے شد و مد سے شرح و بط کے ساتھ بیان فرماتے تھے، اور شروع مصباح میں بعض احادیث کے ضمن میں اس کی تحقیق کی تھی، اب ان کو یک نخت پس پشت ڈال دیا، اور وہ حدیث کہ جس کی سند کا بھی اچھی طرح پتہ نہیں، صحت تو درکنار، معرض استدلال میں پیش فرمانے لگے، عجز مجتہد صاحب پر یہ شاہدین ہے، سچ ہے

الضُّمَرَاتُ يُبَيِّنُ الْمُحْظُورَاتُ

مجتہد صاحب نے جو اپنے ثبوت مدعا کے لئے احادیث و آیات کے بیان کرنے کا ابھی وعدہ فرمایا تھا، سوکل دوا آیتیں جن کا حال مفقلاً عرض کر چکا ہوں پیش کیں، اور احادیث کی جگہ فقط ایک حدیث مذکور کلام بیضاوی سے ضمن کلام شرح فقہ اکبر میں جو آگے آئی ہے نقل فرمائی، اور انیر دفعہ تلک کوئی آیت و حدیث کا ذکر بھی نہیں کیا، جس سے صاف ظاہر ہے کہ بس مجتہد صاحب کا مبلغ سعی یہی تھا، اور اگر اب بھی مجتہد صاحب اعتراف عجز سے منکر ہوں تو ہماری بھی عرض ہے کہ اول تنازع حقیقی ثابت فرمائیے، اور پھر اپنے مدعا کے ثبوت

کے لئے کوئی نص صحیح قطعی الدلالہ جو متفق علیہ بھی ہو پیش کیجئے۔

امر سوم (قول بیضاوی) کا جواب اب باقی رہا قول بیضاوی، سوال تو ہم کو اس کے جواب کی ضرورت ہی نہیں، جس صورت میں کہ ہم

اقوال علماء وغیرہ سے اپنا مدعا ثابت و متحقق کر چکے تو مخالفت قاضی سے ہم کو کیا اندیشہ ہے؟ مع هذا اگر ہم سلیم ہو تو قول قاضی بھی ثبوت مدعا سے مجتہد صاحب کے لئے حجت قطعی نہیں، بلکہ بشرط فہم قول قاضی سے استدلال مجتہد صاحب کا جو کہ قَدْ اَدَّاهُمْ اِيْمَانًا سے کیا تھا، اس کا ایک اور جواب سوائے مذکورہ سابق ہماری طرف سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں:

فَإِنَّ الْيَقِينَ يَزِدُّ دِيْنًا لَا كُفَّ وَكَثْرَةُ النَّاسِ لَا تَنْصُرُ الْحُجَّةَ اس سے صاف ظاہر ہے یہ زیادتی باعتبار تزئید اجزاء نہیں ہے جو کہ خواص کم میں سے ہے، بلکہ یہ زیادتی باعتبار کیفیت کے ہے، تو اب اگر ہم آیت مذکورہ میں اسی ایک امر کو تسلیم کریں کہ زیادتی ایمان میں ہوئی، امر زائد علی الایمان میں نہیں ہوئی، تو موافق قول قاضی کے اس کا اب یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ زیادت متنازع فیہ جو کہ خواص مقلد کم سے ہے، نہیں، بلکہ یہ زیادت بمعنی الاعم ہے، جس کا اطلاق کیفیات میں بھی ہوتا ہے، سو اس کا منکر ہی کون ہے؟ کما مر

علاوہ ازیں بیضاوی کے حاشیہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ کلام بیضاوی کی تفسیر ہماری عرض کے موافق کرتے ہیں، یا آپ کی تقریر کے موافق؟ حاشیہ اسمعیل قنوی میں اسی کلام کی شرح میں لکھا ہے:

قوله: فان اليقين يزداد اذ هي المراد بالزيادة الزيادة كيفًا لا كمًا انتهى (حاشیہ قنوی ص ۲۱۷)

اور اسی حاشیہ میں قول بیضاوی اِنْ جُعِلَ الطَّاعَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْاِيْمَانِ، و كَذَا اِنْ لَمْ تَجْعَلْ کے ذیل میں لکھا ہے:

زيادة الإيمان ونقصانه بحسب الحكم ظاهراً اِنْ جُعِلَ الاعمالُ جُزءاً حَقِيقِيًّا كما ذهب اليه المعتزلة، وأما في مذهب الشافعي فهي ركن في كماله لا في اصله (ایمان کا کثیت کے اعتبار سے کم و بیش ہونا ظاہر ہے اگر اعمال کو ایمان کا جز حقیقی مانا جائے جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے، لیکن امام شافعیؒ کے مسلک کے بموجب وہ رکن ہے مال ایمان کا، اصل ایمان کا نہیں پس

الایمان، فقولہ ان جعل الطاعة للنبیاء مذہب
البعض، الامذہب الشافعی، انتہی (حوالہ سابق)
بیضاوی کا قول ان جعل الطاعة للمعزولہ کے
مذہب کا بیان ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کا بیان
نہیں ہے)

دیکھئے! کلام اسماعیل قنوی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کلام بیضاوی سے زیادت بحسب
الکیف مفہوم ہوتی ہے، زیادت بحسب الکم نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ اس سے ہم پر کچھ الزام
نہیں ہو سکتا، اور یہی معلوم ہو گیا کہ اعمال کو داخل اصل ایمان کہنا معزولہ کا مشرب ہے،
ہاں ایمان کامل کا رکن کہنا البتہ مذہب شافعی ہے، تو اب بیضاوی کا یہ کلام ان جعل الطاعة
من جملة الایمان، مذہب معزولہ کا بیان ہے، مذہب شافعی وغیرہ اہل سنت کا بیان نہیں
اور بعینہ اسی کے موافق کلام امام رازی کے معنی لینے ہوں گے، جیسا کہ ابھی عرض کر آیا ہوں۔
اس صورت میں خلاصہ کلام بیضاوی یہ ہوا کہ اگر اعمال کو داخل حقیقت ایمان مانا جائے
جیسا کہ معزولہ کہتے ہیں، تو ایمان میں ثبوت زیادت خود ظاہر ہے، اور اگر موافق مذہب اہل سنت
وجماعت کے اعمال کو ایمان سے خارج کہا جائے، تو پھر ایمان مومنین میں زیادت باعتبار
وفاء وغیرہ کے کہہ سکتے ہیں، جس کا خلاصہ وہی زیادت بحسب الکیف نکلتا ہے، کما مر؛
بالجملہ قول بیضاوی بھی بشرط فہم ہمارے مدعا کے ہرگز مخالف نہیں، آپ جو چاہئے سمجھئے۔
شرح فقہ اکبر کی عبارت
اس کے بعد مجتہد صاحب نے پھر قول شارح فقہ اکبر کا نقل
کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

سے استدلال کا جواب

”ایمان امت و ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یکساں نہیں، بلکہ ایمان امت ایمان حضرت صدیق کے بھی مساوی نہیں چنانچہ حدیث میں بھی

آیا ہے: لَوُ دُرٌّ اِيمانُ ابی بکر الصديق بايمانِ جميع المؤمنين لَوَجَّحَ اِيْمَانُهُ“ انتہی

سومجتہد الدہر کو تو طولی لا طائل سے شوق ہے، یہی مطلب امام محمد کے قول کے ذیل
میں مذکور ہو چکا ہے، اور ہم بھی اس کا جواب مفصل عرض کر چکے ہیں، اور اوراق گذشتہ میں
ملاحظہ فرمائیے۔

آگے چل کر پھر ایک عبارت شرح فقہ اکبر سے نقل فرمائی ہے، وہو هذا: فان الکفر

لہ اگر حضرت ابوبکر کے ایمان کو عام مسلمانوں کے ایمان کے ساتھ تو لاہائے تو ایمان ابوبکر کا پتہ تھک جائے گا ۱۳

مع الایمان کالعی مع البصر الی اخرہ۔

سویا زمند پہلے ہی اس عبارت کو نقل کر کے اس کی حقیقت عرض کر آیا ہے، مقام حیرت ہے کہ جو عبارت صاف مدعاے حقیقہ پر دل ہیں، مجتہد الزمن بلائد کرمعانی ان کو ہمارے مقابلہ میں پیش کر کے اپنی قوت اجتہادیہ کی خوبی ظاہر کرتے ہیں، دیکھئے! اس عبارت میں یہی الفاظ ہیں:

فان تفاوت نور کلمۃ التوحید فی فلوط
اہلہا لا یخصیہ الا اللہ سبحانہ، فمن
الناس من نورہا فی قلبہ کالشمس، ومنہم
کالقیمر، ومنہم کالکوکب الذری، ومنہم
کالمشعل العظیم، والخر کالسراج الضعیف

(شرح الفقہ الاکبر ص ۷۷)

جس سے صاف ظاہر ہے کہ شارح موصوف کو اختلاف بحسب الشدث والضعف بیان کرنا مقصود ہے، وھو مسلّم عند الجميع كما مرّ مراراً، ان دلائل کے پیش کرنے سے بڑا ہمت معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب و حضرت سائل بمقتضائے ظاہر پرستی لا یشیزید ولا ینقص کے معنی مساوات بتجیع الوجہ سمجھ بیٹھے ہیں، حالانکہ خود ادلتہ میں اس کا دفعیہ اسی لئے کر دیا گیا تھا، سچ ہے ۷

فہم سخن چوں نکند متعم قوت طبع از متکلم مجوی

اور مجتہد صاحب نے اسی موقع میں شرم و حیا کو بغل میں مار کر یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ آیات و احادیث بے شمار ہیں جو زیادت و نقصان ایمان پر بالتفصیل دلالت کرتی ہیں، سو خیر! جس وقت مجتہد صاحب ان کو پیش کریں گے ان شاء اللہ اہل فہم کو معلوم ہو جائے گا کہ دعوے مجتہد صاحب صادق ہے یا کاذب؟ مگر خدا کے لئے مجتہد صاحب پہلے منشأ نزاع کو سمجھ لیں، اور مدعاے حقیقہ و معنی زیادت و نقصان کو ضبط کر لیں، پھر کچھ فرادیں تو مضائقہ نہیں، ورنہ ایسے ہی استدلال غریبہ فرمائیں گے جیسے اب فرما رہے ہیں۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ کی فیصلہ کن عبارت | بالجملة عبارت شرح فقہ اکبر کو جو مجتہد صاحب

لے سامع اگر بات سمجھنے کی کوشش نہ کرے تو متکلم سے طبیعت کی جولانی کا خواہش مند ہو۔ (گلستاں ص ۱۱)

نے نقل فرمائی ہے، اس کا جواب مفقہ عرض کر چکے ہوں، اس نے اس عبارت کو تمام مہاتقل کرنے کی ضرورت نہیں، ہاں یوں دل چاہتا ہے کہ اس باب میں ایک عبارت جو حضرت شیخ مہذب الدین ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بعض کتابت میں بیان فرمائی ہے نقل کروں، اس پر ہم اپنے مذہب کا عقل و نقل سب طرح سے ہنایت لٹھی تھن کر چکے ہیں، اور اب حاجت کسی امر کے بیان کرنے کی نہیں رہی، مگر ایسے بزرگوں کا کام سب جلتے ہیں کہ جو سب اہل بیان و سراپہ پیغمبر و برکات جو تسمیہ، اس نے مزید اہل بیان و برکت کے لئے جیسے نقل کیا ہیں وہو هذا :

در زیادتی و نقصان ایمان، علمدرا اختلاف است، امام فخر کوئی رضی اللہ عنہ فرمایہ
 الإیمان لا یزید ولا ینقص، و امام شافعی رحمہ اللہ سبحانہ فرمایہ کہ یزید و ینقص،
 و شک نیست کہ ایمان عبارت از تصدیق و یقین قلبی است کہ زیادتی و نقصان را در او ناگہائش
 نیست، و آنچه قبولی زیادتی و نقصان کند و اصل و اثر و ثمن است، و یقین، غایت مافی الہاب
 آئین اعلیٰ صامدہ انجلا، آں یقین کی فرمایہ، و اعمال و غیر صالحہ آں یقین را مستعد می سازد،
 پس زیادتی و نقصان باعتبار اعمال و در انجلا آں یقین ثابت شد، و در نفس آں یقین، حصے
 یقین را کہ عقلی در روشن یافتند زیادہ گفتند، از آں یقین کہ آں انجلا در روشنی ندارد و گویا حصے
 غیر عقلی یقین را یقین ندانند، جہاں بعض عقلی را یقین دانست ناخص گفتند، و دیگر کہ
 حدیث نظر دانستند، و بدینہ کہ آں زیادتی و نقصان را بجمع ہست یقین است نہ نفس یقین
 لا جرم یقین را غیر زائد و ناخص گفتند، مثل آں کہ در آئینہ برابر کہ در انجلا و نورانیت تفاوت
 دارند، حصے پیدا آئینہ را کہ انجلا زیادہ دارد و ناہندگی در و چشمہ است گوید کہ آں آئینہ
 زیادت است از آں آئینہ دیگر کہ آں انجلا و ناہندگی ندارد، و حصے دیگر گوید کہ ہر دو آئینہ
 برابر اند زیادت و نقصان ندارد تفاوت در انجلا و ناہندگی است کہ از صفات آں دو آئینہ
 است، پس نظر حصے ثانی صاحب است و بحقیقت شئی نافذ، و نظر شخص اول مقصور و ظاہر
 است، و از صفت ذات نفرت، و یزید و انقص الی ذلک، آمَنُوا و کَلِمَاتُہَا سَبَّحَ
 اَوْ تَوَلَّوْا الْعِیْلَمَ دَرَجَاتٍ۔

از یں تحقیق کہ آں فقیر با عباد آں موفی شدہ است اعتراضات مخالفان کہ بر مہدم
 زیادتی و نقصان ایمان نمودہ اند نازل گشت، و ایمان عامہ مومنان و در جمیع وجوہ مثل ایمان

انبیاء علیہم الصلوٰت والتسلیمات نشد، زیرا کہ ایمان انبیاء علیہم الصلوٰت والتسلیمات کہ تمام منجلی و نورانی است ثمرات و نتائج باضعاف زیادہ دارد، از ایمان عامہ مؤمنان کہ ظلمات و کدورت دارد، علی تفاوت درجات، و ہمچنین ایمان ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ در وزن زیادہ از ایمان اس امت است، باعتبار استجلار و نورانیت باید داشت، و زیادتی را راجع بصفات کاملہ باید ساخت، نمی بینی کہ انبیاء علیہم الصلوٰت والتسلیمات با عامہ و نفس انسانیت برابر اند، و در حقیقت ذات ہمتہ متحد، تفاضل باعتبار صفات کاملہ آمدہ است، و آنکہ صفات کاملہ نہ دارد گویا از آل نوع خارج است و از خواص و فضائل آل نوع محروم، با وجود این تفاوٹ و نقصان انسانیت زیادتی و نقصان رہ نمی یابد و نمی توان گفت کہ انسانیت قابل زیادتی و نقصان است، واللہ سبحانہ الملہم للعواب (ص ۴۸۷) و فتاویٰ مکتوب (ص ۲۱۶)

(ترجمہ: ایمان میں کمی بیشی کے مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایمان نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بڑھتا گھٹتا ہے، اور شک نہیں ہے کہ ایمان تصدیق اور دل کے یقین کا نام ہے، کہ زیادتی کمی کی اس میں کوئی گنجائش نہیں ہے، اور جو چیز زیادتی کمی کو قبول کرتی ہے وہ گمان کے دائرہ میں داخل ہے، یقین کے دائرہ میں داخل نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ نیک کام کرنا یقین کو روشن کرتا ہے، اور بُرے کام کرنا یقین کو لگا کر تارے پس اعمال کی وجہ سے زیادتی کمی یقین کو روشن کرنے میں ثابت ہوئی، نفس یقین میں ثابت نہ ہوئی، کچھ لوگوں نے اُس یقین کو جس کو صاف اور روشن پایا زیادہ کہہ دیا اُس یقین سے جس میں وہ صفائی اور روشنی نہیں تھی، گویا بعض لوگ غیر روشن یقین کو یقین ہی سمجھتے ہیں، انہی بعض نے روشن یقین کو یقین سمجھنے کی وجہ سے (غیر روشن یقین کو) ناقص کہہ دیا۔ اور دوسرے بعض نے جن کی نظر تیز تھی دیکھا کہ کمی بیشی کا تعلق یقین کی صفات سے ہے، نفس یقین سے ان کا تعلق نہیں ہے، چنانچہ ان حضرات نے یقین کو نہ گھٹنے بڑھنے والا کہا، مثلاً ایک جیسے دو آئینوں کو جو صفائی اور نورانیت میں متفاوت ہوں کوئی شخص دیکھے اور اس آئینہ کو جس میں صفائی زیادہ ہو اور شکل دکھانے کی صلاحیت زیادہ ہو، کہے کہ یہ آئینہ زائد ہے اس دوسرے آئینہ سے جس میں یہ صفائی اور شکل دکھانے کی صلاحیت نہیں ہے، اور دوسرا شخص کہے کہ دونوں آئینے یکساں ہیں، ان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہے، تفاوت صفائی اور شکل نمائی میں ہے، جو ان دونوں آئینوں کی صفات ہیں، تو دوسرے شخص کی رائے صحیح ہوگی، وہ حقیقت حال کو اچھی طرح سمجھنے والا ہے اور پہلے شخص کی نظر صرف ظاہر پر مڑی ہوئی ہے، وہ صفت سے گذر کر ذات تک نہیں پہنچا، اور

اشترکائی بتا فرماتے ہیں ان لوگوں کے درجات برابر ہیں لانے اور ان کے جوہر دینے کے۔
 اس نتیجے سے جس کے انبار کی اس دہر کو توفیق ملی ہے، انھیں ان کے درجات و انوار سے انھوں نے
 ایمان میں کی بیشی نہ ہونے پر گئے ہیں ختم ہو گئے، اور ہم مسلمانوں کا ایمان ہر اعتبار سے انبار کرام طہم اصولہ
 و اسلام کے ایمان کے برابر نہ ہو سکتا کیونکہ انبار کرام طہم اصولہ و اسلام کا ایمان جو کہ ثابت درجہ صاف اور روشن
 ہے، کئی گنا زیادہ ثمرات و نتائج رکھتا ہے، ہم مسلمانوں کے ایمان سے، مگر ان کے درجوں کے تفاوت کے
 لحاظ سے ان کے ایمان میں بیکاری اور گلاہن ہے، اسی طرح حضرت صدیق اکبرؓ کا ایمان جو روشن ہے
 امت کے ایمان سے زیادہ ہے، اس کو صفائی اور نورانیت کے اعتبار سے سمجھنا چاہئے، اور نورانی و اخلاق
 صفات کا اسے جو نیا پانچنے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ انبار کرام طہم اصولہ و اسلام، ہم انسانوں کے
 ساتھ انسان ہونے میں شریک ہیں، اور ذات و حقیقت میں متحد ہیں، کی بیشی صفا کا اس کے اعتبار سے
 پیدا ہوئی ہے، اور اس انسان میں صفات کا اس نہیں ہیں، گویا وہ اس نوع سے خارج ہے، اور اس نوع
 کی خصوصیات اور صفات سے محروم ہے، اس تفاوت کے باوجود نفس انسانیت میں کی بیشی نہیں ہو سکتی
 اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسانیت کی بیشی کو قبول کرتی ہے، اور اشراک ہی درست بات کا اہم
 فرمانے والے ہیں،

جہد صاحب: چند نثر تمام اس کلام پر از حدایت و حقیقت کو ملاحظہ فرمائیے، اگر حضرت
 مشیخ رحمہ اللہ سبحانہ اور ہر کی بات فرماتے ہیں، مگر شرط فہم ہوا حق مدعائے آخر کا ہو گئے،
 اور عرض بالا کو قبول کر لو گئے، اور یہ نہ ہو گا تو اس امر سے تو کہ ایک اختلاف فلفلی ہر اس
 قدر آپ حضرات نے شور و شغب بچا رکھا ہے، ان اثبات اللہ ضرور ثابت ہو جاؤ گئے۔
 بالحد احوال محمد بن و حقیقتین شافعیہ و حلیہ و جبرو سے یہ امر خوب ثابت ہو گیا کہ
 ایمان محض تصدیقی نہیں، کا نام ہے، اور حقیقت ایمانی قلبی زیادت و نقصان ہرگز نہیں،
 ہاں شدت و ضعف کا کوئی منکر نہیں، علیٰ هذا القیاس ثمرات ایمانی یعنی اعلیٰ صلوٰۃ کی
 زیادت و نقصان ہی مقصود ہے۔

اب ہمارے جہد صاحب کا یہ فرمانا:

وہی مرغ کی ایک ٹانگ! قولہ: غرضیکہ حقیقتین ملانے خلیہ کے نزدیک ثمرات

و نقصان ایمان میں بالضرورت واضح ہے، اور دلائل باسنت سے بخوبی واضح ہو گا کہ اس کے
 سداوت ایمان، انبار و اولیاء و احوال ناموسین اور عامر مقلدین کا محض غلبہ کی گئی سنت ہے کہ

(اصح)

اور تو کیا کون بھی ان بات کہ کفریات انکار ہے، حضرت، فرمائیے تو یہی علمائے حنفیہ میں کون قائل ہے کہ نفس ایمان میں زیادات و نقصان یعنی متنازعانہ موجود ہے؟ آپ کے دے کہ ایک قاضی غصہ کا کلام نقل فرمایا تھا، سو اس کا جواب اور اپنی گذشتہ میں ملاحظہ فرمائیے باقی اور جو جہات میں شرح تھا کہ ہے آپ نے نقل کی ہیں، ان میں تو آپ نے نہ اپنی نقل مشہور کے دو اور دو چار روٹیاں ہوتی ہیں، ہر ایک تفاوت سے تفاوت کسب الزیادت و نقصان سمجھ کر استدلال پیش کر دیا ہے چنانچہ ہر ایک استدلال کی حقیقت بالتفصیل عرض کر آیا ہوں، خدا کے لئے ایسی بے ہودہ کوئی پرکرتہ بندھے کہ جو چاہا دے وہ فرمادیا، آپ کی فریادیں کہ مساوات ایمانی سے اگر مساوات میں کمی کا وجہ مراد ہے، تو بے شک اس کو چاہے خلاف کتاب فرمائیے خواہ خلاف سنت، مگر اس کا قائل ہی کون ہے؟ علمائے حنفیہ میں سے کسی ایک روٹی کا یہ منہ سب ثبوت کو پہنچائیے، اور اگر مساوات سے مراد فقہ مساوات کسب ذات تصدیق ہے، اور اعمال صالحہ بلکہ اخلا و اشراق ایمان کا بھی اس میں لحاظ نہیں، تو پھر آپ ہی فرمائیے کہ اس کے بطلان پر کون سی آیت یا حدیث صحیحہ وال ہے؟ آپ کو فقط الفاظ بولنے سے مطلب ہے، مطلب نہیں سے تو شاید ہر کسی کی کھانگی ہے۔

حنفیہ پر مڑ جیہ ہونے کا الزام

اور

شیخ جیلانی رحمہ اللہ کے قول کے جوابات

اب اور غضب دیجئے، فرماتے ہیں:

قولہ: اور حنفی اس مساوات کے قائل ہیں، اے اب کہ ایسے ہی حنفیوں کے حق میں حضرت شیخ عبد القادر علیہ الرحمہ نے فیض العالیوں میں فرقہ فخریہ میں ہوا نکلی ہے، اور مزمع جلد الکیم جو لکھتے ہیں کہ یہ کسی کا الحاق ہے، غلط ہے، اس نے تو شیخ نے سبب اس کے مڑ جیہ کہنے کو بھی لکھا ہے کہ یہ مانند فرقہ مڑ جیہ کے ایمان انبیاء و اہل بیت اور عوام کا بجا رہتا ہے، اور نہ اپنی روٹی کے قائل نہیں، اور ایمان کہنے میں تصدیق تک

اور اقرار زبانی کو بدون اعمال کے، انتہی (۵۵)
اقول: مجتہد بد فہم و بد زبان کی اس بے ہودہ گوئی کا جواب کافی یہی ہے کہ اس صفحہ
 کے شروع میں آپ اعمال کو داخل حقیقت ایمانی فرما چکے ہو، کما حقہ، اور یہ مذہب بعینہ مقرر
 و خارج کا ہے، تو اپنے ہی فتوے کے موافق فرمائیے آپ کون ہوئے؟ اس لئے آپ کو لازم ہے
 کہ پہلے دائرہ خروج اور اعتزال سے آپ کو خارج و مکیسو فرمائیے، اس کے بعد ان شاء اللہ ہم
 بھی آپ کی اس تہمت ارجاء کو آپ کے منبر پر مار کر آپ کی خوش فہمی و انصاف پرستی ظاہر
 کر دیں گے، دیکھیے! آپ برابر ایسے امور فرماتے چلے آ رہے ہیں کہ جو مذہب و خارج و معتزلہ پر
 چسپاں ہوتے ہیں، مگر ہم نے فقط آپ کے کلام کی تغلیط تو کی، آپ کی طرح یہ نہیں کہا کہ مجتہد
 الدھر اور ان کے امثال نے مشرب اعتزال وغیرہ کو قبول کر لیا، اور آپ بے وجہ ایک امر
 بے اصل و خیالی کی وجہ سے جو منہ میں آیا کہنے لگے۔

مرد جاہل در سخن باشد دلیر زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر
 میں حیران ہوں کہ آپ جو اس قول کے شروع میں کہتے ہیں ————— ”اور جو خفی
 اس مساوات کے قائل ہیں۔“ ————— اس مساوات سے کون سی مساوات مراد ہے؟
 مکرر عرض کر آیا ہوں کہ اگر مساوات من کل الوجوہ آپ سمجھ رہے ہیں، تو یہ تو محض آپ کا افتراء
 و تعصب جلی ہے، اگر آپ سچے ہیں اور کچھ غیرت بھی ہے، تو علمائے خفیہ میں فرمائیے کس نے
 اس کا دعویٰ کیا ہے؟ اور یہ کس کا مذہب ہے؟ اور اگر فقط لَا یَزِیْدُ وَلَا یَنْقُصُ سے یعنی دین
 عالی میں آئے ہیں، اور اس خیال کی وجہ سے خفیہ پر یہ تبرا گوئی ہے، تو شرم والوں کے لئے
 تو ڈوب مرنے کی بات ہے، بالخصوص جبکہ ائمہ میں ہم نے اس امر پر متنبہ
 بھی کر دیا ہو، اور بعض خفیہ کے اوپر اکتفا نہ کیجئے، خود حضرت امام پر تہمت رکھئے، جو کچھ آپ کا
 کام بھی نکلے اور نام بھی ہو، اور درحقیقت آپ نے یہ اتہام حضرت امام ہی پر لگایا ہے، کیونکہ آپ
 نے جو وجہ مرجعہ ہونے کی نقل فرمائی ہے وہ ایمان کا زائد و ناقص نہ کہنا ہے، اور یہی بعینہ
 قول امام ہے، علمائے خفیہ میں سے تو اس بارے میں سب نے امام ہی کے موافق کہا ہے، سو
 آپ جو خفیہ کو کہتے ہیں درحقیقت حضرت امام کو کہتے ہیں، اور یہ تہمت کچھ نئی نہیں، پہلے بھی

لے جاہل آدمی بات کہنے میں جری ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ نشیب و فراز سے واقف نہیں ہوتا۔ ۱۲

بعض مخالفین و معاندین نے حضرت امام کو داخل فرقہ مرجع کہہ دیا ہے، مگر سب جانتے ہیں کہ متعینین و مخالف معاندین کا قول و ہی قابل قبول سمجھا ہے کہ جس میں خود پر مرض ہو اور نہ پہنچے کہ حضرت ابو جعفر صادقؑ نہ و حضرت عمر فاروقؓ نہ کو بھی اس وجہ سے کہ بہت سے گمراہوں نے ان کو دشمن اولاد رسول و حرکت کہا ہے و نفوذ باشد داخل جماعت اعدا جہت نہیں علیہ الصلوٰۃ والسلام کہا جائے۔

اکابر کے معتقدین بھی زیادہ
ہوتے ہیں اور معاندین بھی

ہوتی ہے، ایسا ہی اشرار کی معاندت و نظیر افضلیت ہوتی ہے وہی وجہ ہے کہ حضرات صاحب رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین میں جس قدر حضرات متبعین پر اور ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ تعالیٰ میں جس قدر امام ابوحنیفہؒ پر ملن و تبرک گئی ہوئی، اس قدر اور حضرات برہ ہوتی، مصرعہ ای روشتی طبع تو بریں بلا شدنی کا پورا مصداق حضرت امام ہیں، اکثر اعتراضات امام صاحب پر لوگوں کی کم گہمی کی وجہ سے ہوتے ہیں، مطلب امام تک ان کے اذہان کی رسائی نہ ہوتی، باہمی سب کے موافق ان کو خط سبھ کر تروید کرنے کو آمادہ ہو گئے، اور سب بنیادوں اور مال و مالوں کو ہرزانہ میں رکھی بلا پیش آتی ہے، میری عرض میں کچھ تاثر ہو تو حضرت شیخ اکبر و حضرت ہمد و دشت اولی اللہ صاحب و مولانا محمد اسماعیل شہید رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم کے احوال بطور نمونہ ملاحظہ فرمایئے۔

شیخ جیلانی کا بعض خفیہ
کو مرجع کہنے کا پہلا جواب

ہے، اور یہ کوئی نئی بات نہیں، مخالفین سے جب کہ وارد ہو سکا تو انھوں نے دقت انداز کی کے لئے کلام اکابر میں بہت جگہ الحاق کر دیا ہے، بلکہ کلام ائمہ و حدیث میں بعض آیات و جملے فرقہ خاند نے الحاق کئے ہیں، چنانچہ سب پر ظاہر ہے۔

اور آپ کا یہ فرمانہ کہ یہ کلام الحاقی نہیں، کیونکہ حضرت شیخ نے سب ان کے مرجع ہونے کا یہی لکھا ہے کہ یہ ایمان کو مثل مرجع کے عزیزانہ و ناقص کہتے ہیں۔ سخت حماقت ہے ہم کبھی

کہ یہ وجہ بھی الحاقی ہے، اور اگر یہ مطلب ہے کہ یہ وجہ ثبوت ارجار کے لئے حجت کامل ہے، تو یہ دوسری نادانی ہے، ہم برابر کہتے چلے آئے ہیں کہ خفیہ میں سے کوئی بھی مساوات ایمانِ مؤمنین جملہ و توحہ تسلیم نہیں کرتا، اس دلیل کی غلطی تو اور مؤید الحاقی ہے، اور اگر آپ کے کہنے کے موافق فقط تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کو ایمان کہنے سے، اور اعمال کو خارج از ایمان تسلیم کرنے سے داخلِ مرجئہ ہونا لازم آئے، تو یوں کہو کہ جمیع اکابر و علمائے اہل سنت آپ کے زعم کے موافقِ مرجئہ ہی تھے، اور اہل سابقہ دیکھتے! جمہورِ علماء کا یہی مذہب ہے کہ حقیقتِ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے، اور اعمال صالحہ ثمراتِ ایمانی ہیں، تو بس اب تو آپ یا اوجو کوئی آپ کا ہم مشرب ہوگا وہی مصداقِ اہل سنت رہ گئے، اور جمیع علمائے محققین و جمہورِ اہل اسلام مرجئہِ ظہیرے، سو اب تو کس کی قسمت جو فرقہ مرجئہ میں شمار ہو! موافقِ شعر منسوب بامام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے۔

إِنْ كَانَ حَبَّ الْعَيْنِ رَفَضُ فَلَيْزَ أَمْرُ فَضِّ الْعِبَادِ

ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر یہ جملہ اکابر دین ——— مثل حضرت امام غزالی، و شاہ ولی اللہ صاحب، و شاہ عبدالعزیز صاحب، و قاضی عیاض، و شیخ ابوعمر، و امام نووی، و جملہ محققین شافعیہ و خفیہ و غیرہ علمائے دین ——— آپ کے زعم کے موافقِ مرجئہ تھے تو خدا سب مسلمانوں کو یہ نعمت عطا فرماوے! یقیناً وہ ارجار کہ جس پر یہ جملہ اکابر دین ہوں گے، مجتہدینِ زمانہِ حال کے تشکیک سے بدرجہا اعلیٰ و اشرف ہوگا! ۱

ترجمہ آں قوم کہ برادرِ دشمنانِ بیخندانہ در سرکار، خرابات کنند ایمان را
 افسوس! اب مجتہد صاحب کی بے باکی و ہزریاں سرائی ایسی بڑھی کہ اَلْعَظْمَةُ بَدَتْ!
 مجتہد صاحب! خبر خواہ نہ عرض کرتا ہوں کہ اکابر کی نسبت سوزِ ادبی سے پیش آنا بہت سخت امر ہے، یہ شعر عارف کا آپ نے بھی سنا ہوگا
 بیچ تو مے را خدا رسوا نہ کرد تا دل صاحب دے نامد برد

- ۱ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے محبت رکھنے کا نام نفی ہے تو یقیناً میں لوگوں میں سب سے بڑا راضی ہوں
- ۲ میں دُعا ہوں کہ جو لوگ تھمت پینے والوں (عشاق) پر مینے ہیں، کام کے خیال میں (یعنی دل لگی کرتے کرتے) ایمان کو برباد نہ کر بیٹھیں (دیوان حافظ ص ۲۳ سب رنگ) ۱۲
- ۳ کسی بھی قوم کو اللہ تعالیٰ اس وقت تک رسوا نہیں کرتے، جب تک کسی بزرگ کے دل کو ٹھیس نہ پہنچے ۱۲

کے جھوٹا ہونے کے لئے ہی کافی ہے کہ وہ جو کچھ سننے بیان کرنے لگے وغیرہ دلیل کافی ہے۔
اقرار ہی ایمان کی حقیقت میں غل نہیں | اب اس کے بعد مجتہدین اس دعوے باطل کی تائید میں فرماتے ہیں:

قولہ: بلکہ توضیح میں تو یہ لکھا ہے کہ بعض خفیوں کے نزدیک ایمان فقط نام ہے تصدیق کا، اور اقرار زبانی واسطے محفوظ رہنے کے ہے دنیا میں ہتک اور لوٹ سے، انتہی، پس قائلین اس مساوات کے بالضرور فرقہ مرجئہ میں داخل ہیں، انتہی (۵۳)

اقول بجلہ تعالیٰ! جواب تو اس بے ہودہ گوئی کا اہل فہم کو قول سابق سے بخوبی ظاہر ہو جائے گا، یہ کوئی نئی بات نہیں، ہاں یہ امر قابل اظہار ہے کہ جن لوگوں نے اقرار کو ایمان میں داخل مانا ہے، اور جن لوگوں نے خارج از ایمان اور شرط اجزاء احکام کہا ہے، گوان میں بظاہر تعارض معلوم ہو، مگر حقیقت میں مطلب اصل ایک ہے، اختلاف محض نقلی ہے، اقرار زبانی کو داخل ایمان کہنے والوں کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقرار، حقیقت ایمان کا مثل تصدیق کے، جز حقیقی ہے، اس کا اہل سنت میں سے کوئی بھی قابل نہیں، ورنہ چاہئے کہ بدون اقرار لسانی حصول ایمان ممکن ہی نہ ہو، حالانکہ آخرت وغیرہ کے باب میں فقط تصدیق کی وجہ سے سب نے مومن ہونے کا فتویٰ دے دیا ہے، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ ثبوت ایمان عند اناس بدون اقرار کے نہیں ہوتا، گو حصول فی نفس میں اس کی ضرورت نہ ہو، مثلاً کوئی اگر یہ کہے کہ ثبوت مدعا بدون شہادت نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب ہے کہ ثبوت عند اناس اس پر موقوف ہے، یہ مطلب نہیں کہ ثبوت نفس الامری بلا شہادت نہیں ہوتا، اور جہو راہل سنت اور علمائے متحققین کا یہی مذہب ہے کہ رکن اصل ایمان کا فقط تصدیق قلبی ہے، کما مقرر آؤ، اس سے صاف ظاہر ہے کہ امر آخر خواہ اقرار ہو خواہ اعمال، حقیقت ایمان کا رکن نہیں، پھر اگر ایسے لوگوں پر حکم ار جابر لگائیں گے، تو مثل قول سابق کے سب علمائے متحققین کا داخل فرقہ مرجئہ ہونا لازم آئے گا، بشرط فہم عبارات سابقہ سے یہ امر بخوبی واضح ہے، اور اگر خواہ مخواہ اب بھی آپ بدون تصریح اس کو نہ مانیں تو بسم اللہ! یہ بھی سہی، دیکھئے! حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب

لہ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے مولانا ابوالحسن علی حسینی رحمہ اللہ کی کتاب الرفع والتکلیل فی الجرح والتعديل

۳۴۸۳۸۸ مع تعلیقات شیخ عبدالفتاح ابو غندہ مغلطہ ۱۲ ۵ آخر شمس ۱۲ گونگا ۱۲

تفسیر میں فرماتے ہیں :

”ووجود لفظی ایمان در اصطلاح شارع نام شہادتین است ولبس، وظاہر است کہ وجود لفظی ہر چیز بدون تحقیق حقیقت آن چیز اصلاً فائدہ نمی کند، والا تشنہ را نام آب گرفتن سیراب می کرد، وگرسنہ را نام نان گرفتن تسلی می بخشید، مگر آن کہ تیرازمانی الضمیر جوں بدون واسطہ نطق و تلفظ در عالم بشریت امکان ندارد و ناچار تلفظ بکلمہ شہادت را مدخل عظیم دادہ اند در حکم بایمان شخص، و فرمودہ اند: اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُوْا اِلَّا اِلَهًا اِلَّا اِلٰهًا، فاذا قالوها عَصَمُوْا مَعِيَ دِمَائِهِمْ وَاَمَّا اَلْهَمُ اِلَّا حَقُّهَا، و حَسْبُ اِيَّاهُمْ عَلٰى اَللّٰهِ، انتہی“ (تفسیر عزیزی سورہ بقرہ ص ۸۴)

(ترجمہ: اور شریعت کی اصطلاح میں ایمان کا وجود لفظی نام ہے صرف شہادتین کے اقرار کا، اور ظاہر ہے کہ کسی بھی چیز کا وجود لفظی اس کی حقیقت کے تحقق کے بغیر بالکل ہی بے فائدہ ہے، ورنہ پیا سپا پانی کا نام لینے سے سیراب ہو جاتا اور بھوکے کو روٹی کا نام لینے سے تسلی ہو جاتی، مگر باس وجہ کہ مانی الضمیر کی تعبیر بغیر بولے ممکن نہیں ہے مجبوراً ایمان کا حکم لگانے کے لئے شہادتین کے تلفظ کو اہمیت دی گئی اور فرمایا گیا کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اسی وقت تک جہاد کروں کہ وہ لا الہ الا اللہ کہہ دیں، پس جب انھوں نے زبان سے یہ کلمہ کہہ دیا تو انھوں نے اپنی جان و مال کو بچایا، مگر اس کلمہ کے حق کی وجہ سے، اور ان کا حساب اللہ کے ہوا ہے)

اس کلام سے پہلے حضرت شاہ صاحب نے ایمان کے کئی وجود بیان فرمائے ہیں، ایک وجود عینی، دوسرا وجود ذہنی، تیسرا وجود لفظی، اُن دونوں کو بیان فرما کر پھر معنی اخیر کو بیان فرمایا ہے بلکہ کلام سابق میں یہ بھی فرمایا ہے :

پس معلوم شد کہ اقرار مرض حکایت ایمان است (پس معلوم ہوا کہ اقرار مرض حکایت ایمان کا نام ہے)
اگر حکایت با محکی عنہ مطابق افتاد فیہا، والا اگر حکایت محکی عنہ کے مطابق ہو تو بہت خوب، ورنہ
خدا سے دُور ہے بیش نیست، و محکی عنہ دھوکہ دہی اور جھوٹ سے زیادہ اس اقرار کی حقیقت
نیست مگر تصدیق، اتہا (ص ۶) نہیں ہے، اور محکی عنہ صرف تصدیق ہے)

سوان دونوں عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ حقیقت ایمانی فقط تصدیق قلبی ہے، اور اقرار لسانی محض مجرور حاک ہے، ایمان کے وجود اصلی کو اس سے کچھ علاقہ نہیں، ہاں وجود لفظی البتہ اس پر موقوف ہے۔

اور فرماتے ہیں: آپ کے قائم المحدثین و فخر المجتہدین نواب صاحب بہادر اشعاع الترمذی کے ایضاً فرماتے ہیں: قوله: وَدَّ بَجَهْمٍ اَلْحَقِّقِیْنَ اِلٰی اَنَّهُ هُوَ (جمہور محققین کا مذہب یہی ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کا

التصديق بالقلب، وانما الاقرار بشرط لإجراء
الاحكام في الدنيا، لمان تصديق القلب أمر
باطن لا يُدرك من علامته، فمن صدق بقلبه
ولم يقرب لسانه فهو مؤمن عند الله، وإن لم
يكن مؤمناً في احكام الدنيا۔ الى اخر ما قال
(ص ۵ در مسائل ملحقات ص ۵)

نام ہے، اور زبان سے اقرار کرنا دنیاوی احکام کے
جاری کرنے کی شرط ہے، کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ
چیز ہے، اس کے لئے کوئی علامت ضرور ہونی چاہئے، پس
جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور اپنی زبان سے اقرار
نہ کرے وہ عند اللہ مؤمن ہے اگرچہ احکام دنیا میں مؤمن
نہیں۔ (اختر تک نواب صاحب کا کلام پڑھئے)

مجتہد صاحب! اس کو بھی دیکھئے! اور حضرت ابوسعید لاہوری کی جان پر صبر کر کے چپ ہو
رہئے۔ اور یہی مطلب حضرت امام غزالیؒ نے فرمایا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان محض تصدیق
ہے، اور زبان محض مجتہد و ترجمان ہے، سو اگر کسی کو تصدیق قلبی حاصل ہوگئی اور مہلت اقرار کی نہ ملی
یا مہلت بھی ملی مگر پھر بھی اقرار لسانی کی نوبت نہ آئی، تو شخص مذکور مؤمن ہی ہوگا۔

اب آپ کو اختیار ہے کہ ان اکابر کو مرحۃً قرار دیجئے یا اہل سنت و جماعہ پر صبر کریں کہ آپ ہماری
بدشگونی کی وجہ سے اپنی ناک کا بھی خیال نہ فرمائیں، اور امام غزالیؒ و شاہ عبدالعزیز صاحب پر بھی
یہی فتویٰ مذکور جاری کرنے لگیں، مگر غالباً امیر المؤمنین محدثین زمانہ حال اعلیٰ نواب صاحب ہمدانی
کی بہ نسبت تو آپ بھی سبز تسلیم اور کچھ نہ کہیں گے، اگرچہ دل میں تو بہت غیظ و غضب آئے گا، مگر
ظاہر میں تسلیم ہی کئے بنے گی، آخر قضائے قاضی آپ کے نزدیک گواہان ناقد نہ ہو، مگر ظاہراً تو نافذ
ہو ہی جاتی ہے، اگر مناسب ہو تو نواب صاحب موصوف کی خدمت میں یہ شعر لکھ بھیجنا ہے

من از بیگانگان ہرگز نہ نالم کہ با من ہرچہ کرداں آشنا کرد
مگر آپ کس منہ سے کہیں گے، آپ نے تو حکم اپنے ارشاد کے نواب صاحب کو بھی حنفیہ
و جمیع اہل سنت کے ساتھ ترجمہ میں داخل کر دیا، پھر اب نواب صاحب کی شکایت بے جا ہے،
کَمَا تَدِينُ كُنَّا فِي كَيْسٍ كَا قَوْلِ هـ

بد نہ بولے زیر گردنوں گر کوئی میری سنے ہے یہ گنبد کی صدا جیسی کہے ویسی سنے!
واللہ الہادی۔ فقط

لے میں پرایوں کا ہرگز شک کی نہیں ہوں۔ اس لئے کہ میرے ساتھ جو کچھ کیا ہے اس آشنا نے کیا ہے (دیوار کا لفظ
ص ۱۴ سب رنگ) ۱۲۔ جیسا کرو گے ویسا بھرو گے ۱۳۔ گروں: آسمان ۱۴۔

۸

قضائے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہونا

مذاہب فقہاء — جمہور کی دلیل — امام اعظم کے نقلی دلائل —
 امام اعظم کی عقلی دلیل — دلیل عقلی کی تفصیل — دلیل اولہ کاملہ اموال بالغہ
 میں بھی بدرجہ اولیٰ جاری ہوتی ہے — منکوہہ غیر کا استثناء در مختار میں بھی ہے
 — قضا کے نفوذ تام کے لئے محل کا انشاء حکم کے قابل ہونا شرط ہے —
 صدور حکم کے سبب کا مستبب پر اثر نہیں پڑتا — ناجائز سبب اختیار
 کرنے کا وبال حد اسے — ملکیت کی علت قبضہ تامہ ہے —
 ملک حلال کا طریقہ کبھی حلال کبھی حرام ہوتا ہے — قبضہ کے علت تامہ
 ہونے کی تفصیل — قبضہ کے علت تامہ ہونے پر چند اعتراضات اور
 اس کے جوابات — اولہ کاملہ کے مقدمات خمسہ کی غرض — واسطہ
 فی العروض ہیں یں وسائط کا اثر ذی واسطہ تک پہنچتا ہے — واسطہ
 فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے — واسطہ فی الشبوت میں ذو واسطہ
 کا وصف جدا ہوتا ہے — شہادت، قضا کے لئے واسطہ فی العروض
 نہیں ہے — تمام چیزیں اصل خلقت میں تمام لوگوں میں مشترک ہیں
 — رفع نزاع کے لئے قبضہ کو علت ملک قرار دیا گیا ہے — عموم
 ملک کے قرآن — مدعی کا ذب اپنی ہی ملک پر قضا کے ذریعہ قابض ہوتا
 ہے — پوری بحث کا خلاصہ — خصم کے نقلی دلائل کا جواب —
 قطعہ من النار عدم نفاذ قضا پر دلالت نہیں کرتا — جواب ثانی دفعہ
 ثامن — حاکم بالذات اللہ تعالیٰ ہیں انبیاء اور حکام مجازاً حاکم ہیں —
 حکام ماتحت کو اختیار کئی نہیں ہوتا — اجتہادی خطا کی صورت
 میں قضائے قاضی کے باطن نافذ ہونے کی وجہ

۸

قضائے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہونا

اگر کسی نکاح کے دعوے دار نے شرعی قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کئے، اور قاضی کی تحقیق میں وہ گواہ سچے ثابت ہوئے کسی طرح بھی قاضی کو ان کے جھوٹے ہونے کا علم نہ ہو سکا، اس لئے قاضی نے مدعی کے حق میں مقدمہ کی مدگری کردی، تو کیا قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوگا یا باطن بھی نافذ ہوگا؟ _____ محض دوسو سوخ کے علاوہ دیگر تمام معاملات میں قاضی کا فیصلہ بالاتفاق صرف ظاہر نافذ ہوتا ہے، اور محض دوسو سوخ میں

لے ظاہر فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں نزاع ہے، قاضی اس کو مدعا علیہ کے قبضہ سے لکال کر مدعی کے قبضے میں دے دے، اور اس کے متعلقہ احکام بھی نافذ کر دے، مثلاً نکاح کا دعویٰ ہے تو قاضی عورت مرد کے سپرد کر دے، اور شوہر کے ذمہ نان و نفقہ اور کفنی وغیرہ حقوق لازم کر دے۔ اور باطن فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب وہاں نافذ ہونا ہے، مثلاً مثل مذکور میں مرد کے لئے اس عورت سے صحبت جائز ہو جائے اور اولاد ثابت النسب ہو، اور اگر کسی جائداد کا دعویٰ ہے تو مدعی اس جائداد کا مالک ہو جائے، اور اس کا بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا وغیرہ تصرفات درست ہوں ۱۲

۱۳ فقہاء اصطلاح میں ایجاب و قبول کے ذریعہ معاملہ کرنے کو ”عقد“ کہتے ہیں، جیسے بیچنا، خریدنا، کرایہ پر دینا، نکاح کرنا وغیرہ۔ اور بعینہ سابقہ عقد کے ختم کرنے کو ”فسخ“ کہتے ہیں، جیسے بیع کا اقالہ کرنا، بیوی کو طلاق دینا وغیرہ ۱۴

ایک ٹکڑا ہی رہتا ہے، اس لئے اس کا لینا مدی کے لئے حلال نہیں ہے پر معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوتا ہے، باطن نافذ نہیں ہوتا، ورنہ وہ مال حلال و طیب ہو جاتا۔

امام عظیمؒ کے نقلی دلائل (۱) ایک شخص نے اپنے ہی قبیلہ کی ایک عورت کے پاس نکاح کا پیغام بھیجا، وہ مرد اس عورت سے خاندانی شرافت میں کم تر تھا، چنانچہ عورت نے اس شخص سے نکاح کرنے سے انکار کر دیا، اس شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی کورٹ میں نکاح کا دعویٰ کیا اور دو جھوٹے گواہ پیش کئے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نکاح کا فیصلہ کر دیا، عورت نے عرض کیا میرا اس شخص سے نکاح نہیں ہوا ہے، اگر آپ مجھے اس کے یہاں بھیجا رہی چاہتے ہیں تو آپ ہمارا نکاح پڑھ دیں، تاکہ ہم حرام سے بچیں، حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ان کا نکاح نہیں پڑھا، بلکہ یہ ارشاد فرمایا کہ

شَهِدَ الْكَذَّابُ لَا يَزَوِّجُكَ ۝ تیرے دو گواہوں نے تیرا نکاح پڑھ دیا۔
یہ روایت امام عظیم حضرت ابو حنیفہؒ کے قول کی صریح دلیل ہے کہ قاضی کا فیصلہ ہی موجب نکاح ہے، اگر نفس الامیں نکاح نہ بھی ہوا ہو، تو قاضی کے فیصلہ سے نکاح ہو جائے گا، اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے نکاح کے تحقق کا سبب اپنے فیصلہ کے بجائے شہادت کو اس لئے قرار دیا ہے کہ شہادت، قضائے قاضی کے لئے واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول ہے، یعنی شہادت، فیصلہ کا ذریعہ نہیں ہے پس گویا وہی موجب نکاح ہے۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اس شرط کے ساتھ ایک غلام بیچا کہ میں ہر عیب سے بری ہوں خریدار نے یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش کیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ابن عمرؓ سے فرمایا کہ کیا آپ قسم کھا سکتے ہیں کہ آپ نے عیب چھپا کر نہیں بیچا ہے؟ ابن عمرؓ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا، چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے غلام ابن عمرؓ کو لوٹا دیا، ابن عمرؓ نے اس کو لے لیا، اور

بڑے نفع سے اس کو بچ دیا (احکام القرآن ص ۳۱۱ ج ۱)

حضرت ابن عمرؓ جانتے تھے کہ انھوں نے غلام برارت کی شرط کے ساتھ بیچا ہے، اس لئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا خیال غیب کی وجہ سے غلام کو لوٹانے کا فیصلہ درست نہ تھا، اگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو حقیقت حال کا پتہ ہوتا تو وہ ہرگز غلام واپس لینے کا فیصلہ نہ کرتے، مگر اس کے باوجود حضرت ابن عمرؓ نے واپس لے لیا، اور دوسری جگہ بڑے نفع سے بچ دیا۔

(فَعْلَمَ) اَنَّ فَخَّحَ حَاكِمٌ الْعَقْدَ پس معلوم ہوا کہ قاضی عقد کو توڑ دے تو
يُوجِبُ عَوْدَهُ اِلَى مَلِكِهِ، وَاِنْ كَانَ مَبِيعٌ بَاعَ كِي طَرَفِ لَوْثٍ جَانِيٍّ هُوَ، اِذَا
فِي الْبَاطِلِ خِلَافُهُ (احکام القرآن ص ۳۱۱)

(۳) حضرت ہلال بن اُمیہؓ نے اپنی بیوی پر شریک بن بنحمار کے ساتھ طوطی ہونے کا الزام لگایا چنانچہ لعان کی آیتیں نازل ہوئیں، اور میاں بیوی میں لعان کرایا گیا، اور ان کا نکاح ختم کر دیا گیا، اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہلال کی بیوی جو حاملہ ہے اگر ایسی ایسی علامتوں والا بچہ جنے تو وہ ہلال کا بچہ ہے، اور اس کا الزام غلط ہے، اور اگر فلاں فلاں دوسری علامتوں والا بچہ جنے تو شریک کا بچہ ہے یعنی ہلال کا الزام صحیح ہے پھر جب اس عورت نے بچہ جناتو اس میں وہ علامتیں تھیں، جن کی رو سے وہ شریک کا بچہ قرار پاتا تھا، اس موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ

لَوْ كَمَا مَضَى مِنَ الْاَيَّامِ لَكَانَ اِذَا بَلَغَ لَعَانُ نَهْجُكَ هُوَ تَوْبِيرُ اَوْرَاسِ
بِيْ وَلَهَا شَانٌ عورت کا معاملہ کچھ اور ہی ہوتا (یعنی میں

(احکام القرآن ص ۳۱۱ ج ۱) اس عورت کو سخت سزا دیتا)

عورت کا جھوٹ ظاہر ہونے کے بعد بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کی وجہ سے جو تفریق کی تھی اس کو باقی رکھا، اور اپنا فیصلہ نہیں بدلا۔

فَصَادَ ذَلِكَ اَصْلًا فِي اَنَّ الْعُقُودَ پس اس سے ضابطہ نکلیں یا کہ جب کوئی نکاح
وَفَتْحَهَا مَتَى حَكَمَ بِهَا الْحَاكِمُ کسی عقد فسخ کے بارے میں فیصلہ کرے

وَمَا لَؤَابِتْدُ اَيْضًا بِحُكْمِ الْحَاكِمِ وَقَعَ
(احکام النکاح ۱۵۳)

(۴) دو شخصوں نے ایک آدمی کے خلاف یہ جھوٹی گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، چنانچہ قاضی نے میاں بیوی میں تفریق کر دی، پھر ان دو گواہوں میں سے ایک نے اس عورت سے نکاح کر لیا، تو امام عارف شافعیؒ نے (جو جلیل القدر تابعی ہیں) فتویٰ دیا کہ یہ نکاح درست ہے (احکام القرآن ج ۱ ص ۱۵۳)

امام عظیمؒ کی عقلی دلیل
امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی عقلی دلیل حضرت قدس سرہ نے اولیٰ کاملہ میں تفصیل سے بیان فرمائی

ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ گواہوں کا جھوٹ نہ جاننے کی وجہ سے قاضی جو فیصلہ کرے گا، وہ فیصلہ بالاجماع ظاہر اتنا نافذ ہوگا، یعنی قاضی مدعی کو اس چیز پر قبضہ دلا دے گا، اور جب مدعی کا اس پر قبضہ تمام ہو جائے گا تو مدعی اس چیز کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ قبضہ، ملکیت کے لئے علتِ تامہ ہے، اور معلول علتِ تامہ سے پیچھے نہیں رہ سکتا، علت کے ساتھ ہی معلول کا پایا جانا ضروری ہے، لہذا جو ہی عورت مدعی کے قبضہ میں آئے گی، مدعی اس کا مالک ہو جائے گا، اور باہمی استمتاع حلال ہو جائے گا۔
نکاح تو وہ ملکیت کا صرف ظاہری سبب ہے، حقیقی سبب قبضہ ہے، اس لئے حقیقی سبب کے ہائے جانے کے بعد مجازی سبب کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہتی۔

دلیل عقلی کی تفصیل
مذکورہ بالا دلیل عقلی کی تمہید کے طور پر حضرت قدس سرہ نے پانچ مقدمات بیان فرمائے ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلا مقدمہ: یہ ہے کہ ملکیت کا حقیقی سبب قبضہ تامہ ہے، بشرطیکہ شئ مقبوض ملک کا محل ہو، یعنی اس میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہو۔
دوسرا مقدمہ: یہ ہے کہ تمام اشیاء عالم خصوصاً عورتیں بھی قبضہ تامہ کی وجہ سے ملوک ہو جاتی ہیں۔

تیسرا مقدمہ : یہ ہے کہ شوہر کو بیوی سے فائدہ اٹھانے کی جو اجازت ہے وہ بطور بیع ہے، بطور اجارہ نہیں، یعنی نکاح میں عورت اپنے بُعْث اور رحم کو شوہر کے ہاتھ فروخت کر دیتی ہے۔

چوتھا مقدمہ : یہ ہے کہ عورت کو بُعْث فروخت کرنے کا تو اختیار ہے، مگر باقی بدن فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے شوہر صرف بُعْث کا مالک ہوتا ہے، عورت کے دیگر جسم کا مالک نہیں ہوتا۔

پانچواں مقدمہ : یہ ہے کہ اشیاء پر غیر ملوکہ یعنی مباح الاصل چیزیں تو صرف قبضہ سے ملوک ہو جاتی ہیں، وہاں نہ بیع کی ضرورت ہوتی ہے، نہ قبضہ کا فانی کی حاجت، مگر عورتوں کا ملوک ہونا اس طرح ممکن نہیں ہے، کیونکہ مرد و عورت میں جہاں تسکُلِ صُغٰی ہے، وہاں تساوی نوعی بھی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ باہمی رضامندی سے میاں بیوی کے درمیان نکاح کا معاملہ طے ہو، یا حکم حاکم قبضہ زنان کا سبب بنے، تبھی عورتوں پر قبضہ تام، علت ملک بنے گا۔ مذکورہ بالا مقدمات خمسہ پیش نظر رکھنے کے بعد دلیل سمجھنے میں کوئی دشواری باقی نہیں رہتی، کہ جب عقود و فسخ میں قاضی نے فیصلہ کر دیا، اور وہ فیصلہ ظاہراً بالاتفاق نافذ ہو گیا، یعنی اس چیز پر جس کا مدعی نے دعویٰ کیا تھا مدعی کو قبضہ تام و لا دیا گیا، تو اب اس کا معلول اس سے مخلف نہیں رہ سکتا یعنی مدعی عورت کا مالک ہو جائے گا، اور اس طرح قاضی کا فیصلہ باطناً بھی نافذ ہو جائے گا، یعنی مدعی حقیقتہً اور دیانۃً اس عورت کا مالک ہو جائے گا۔

رہی یہ بات کہ مدعی نے قبضہ حاصل کرنے کے لئے غلط طریقہ اختیار کیا ہے، تو وہ اپنی جگہ گناہ کی رو ہے جس کی سزا آخرت میں اس کو لا محالہ بھگتنی ہوگی، اور کچھ بعید نہیں کہ دنیا میں بھی اس کی کچھ سزا ملے۔

چیلنج دینے والے مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا وکیل، اورادلہ کا ملہ کا رو لکھنے والا محمد احسن امروہی حضرت قدس سرہ کی پوری بات سمجھ ہی نہیں سکا، اس کی سمجھ میں کچھ دلیل عقلی کا پہلا مقدمہ آیا چنانچہ اس نے مصباح الادلہ

میں اس مقدمہ کو رد کرنے کے لئے لڑی چوٹی کا زور لگایا، مگر وہ مقدمہ اب نہیں تھا جو رد ہو جاتا، حضرت قدس سرہ نے اس کے اعتراضات کے دندان شکن جوابات دیئے ہیں۔

جواب کے شروع میں حضرت نے خلافِ عادتِ ادلہ کا ملہ کے جواب کا خلاصہ بیان نہیں فرمایا، کیونکہ معترض نہ ساری دلیل سمجھا ہے، نہ اس نے دلیل پر کوئی اعتراض کیا ہے، صرف قبضہ تاتمہ کے علتِ ملک ہونے پر بے وسے کی ہے، اس لئے حضرت قدس سرہ نے خلاصہ جواب کی ضرورت نہیں سمجھی۔

دوسری خاص بات اس دفعہ میں یہ ہے کہ حضرت نے اعتراض کے دُور جواب تحریر فرمائے ہیں، پہلا جواب تو وہی ہے جو ادلہ کا ملہ میں دیا گیا تھا، جس کی بنیاد یہ مقدمہ ہے کہ قبضہ علتِ ملک ہے، پس جب قاضی کے فیصلہ سے مدعی نے فیصلہ شدہ چیز پر مکمل قبضہ کر لیا تو وہ اس کا ظاہر ادا باطن ادا و نونوں طرح مالک ہو گیا۔

اور دوسرا جواب نیا ہے (جو اس دفعہ کے آخر میں آ رہا ہے) اس کی بنیاد یہ مقدمہ ہے کہ قاضی کا حکم مجازاً اخدا کا حکم ہے، اور اللہ تعالیٰ مختارِ کل ہیں، جس کو جس چیز کا چاہیں مالک بنا سکتے ہیں، بناؤ علیہ قاضی کا بھی یہی حکم ہوگا، پس اگر قاضی کا حکم اللہ کے حکم کے معارض نہ ہو تو قاضی کے مالک بنانے سے بھی مدعی کا ذب مالک بن جائے گا، رہا مالک بننے کے لئے غلط انداز اختیار کرنا تو اس کا وبالِ جدا ہے۔

دفعہ ثامن

خلاصہ تقریر مصباح یہ ہے کہ حضرت مشہر یعنی مولوی محمد حسین نے مسئلہ کا یہ تھنا ہے قاضی کے ظاہر باطن نافذ ہونے پر مطالبہ دلیل کیا ہے، باقی اس مسئلہ کی تشریح کے طور پر منکوحۃ الغیر کی لئے مولوی محمد حسین بنا لوی صاحب نے اپنے اشتہار میں یہ مثال دی ہے کہ کسی شخص نے ناحق (باقی صفحہ پر)

مثال کو بیان کیا ہے، سو اس مثال جزئی کے غلط ہوجانے سے اصل قاعدہ پر سے اعراض رفع نہیں ہو سکتا، کیونکہ موجبہ جزئیہ، موجبہ کلیہ کو مستلزم نہیں ہوتا، انتہی (۵۳۵ء)

مسائل سمجھنے کے لئے فہم و دیانت ضروری ہیں

اقول وہ استعین، مجتہد صاحب! ہمارا بھی یہ مطلب نہیں کہ اس مثال کے غلط ہوجانے سے اصل قاعدہ پر کوئی اعراض نہیں ہو سکتا، اور جواب دینے کی کچھ ضرورت ہی نہیں، بلکہ ہمارا اندعا یہ ہے کہ جناب شہر صاحب سلمہ کی خوش فہمی و دیانت و بارہ فہم مطالب و نقل روایات باوجود دعوئے اجتہاد سب پر روشن ہو جائے، کیونکہ فہم و دیانت اجتہاد مسائل دینیہ کے لئے بہت ضروری ہیں، سو مجد اشد اس مثال کے دیکھنے کے بعد بہ نسبت ہر دو وصف کچھ کچھ اعتقاد جناب شہر صاحب کی شان میں ہر کسی کو پیدا ہوتا ہے۔

چوں خدا خواہ کہ پردہ کس درِ مینش اندر طعنہ پا کاں بُرد
اور دوسری غرض یہ ہے کہ سر دست جو مشہر صاحب نے صورت بیان فرمائی ہے، اس کا جواب تو فقط اتنا ہی ہے کہ یہ بالکل انفرادی کج فہمی ہے، ہاں اگر رسائل اپنی غلطی و سہو کا مقرر ہو کر پٹی کھائے، اور اصل قاعدہ کی دلیل کا طالب ہو تو پھر وہ جواب ہے جو ادلہ کاملہ میں مشریح موجود ہے۔

اس ہم غنیمت است!

سو حضرت سائل کو تو باوجود تنبیہ مذکور بھی اپنی غلطی و سہو یا انفرادی و بہتان کا اقرار کرتے ہوئے شرم دامن گیر ہوئی، اور بجائے اعتراف سہو وغیرہ صورت مذکور کی صحت ہی کا دم بھرا، اور رفع مذمت کے واسطے عوام کے دکھلانے کو یہ اشتہار دیا کہ:

و اگر میں فضلے قاضی کا دربارہ حلیت منکوحہ غیر نافذ ہونا کتب خفیہ سے ثابت کر دوں تو
مقابلین کو رقبۃ تعقید گردن سے نکال ڈالنا چاہئے، ورنہ در صورت عدم ثبوت حلیت مذکورہ،

(بقیہ حاشیہ ۱۲ کا) کسی کی جو رد کا دعویٰ کیا کہ یہ میری جو رہے، اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدر جیت لے، اور وہ عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسب ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس سے صحت کرنا بھی اس کو حلال ہے۔

حضرت قدس سرہ نے ادلہ کاملہ میں اپنا جواب یہاں سے شروع کیا ہے کہ در منکوحۃ الغیر کے بارے میں خفیوں کا یہ قول ہی نہیں ہے ۱۲ لے جب اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ کسی کا پردہ چاک کریں: تو اس کی دلچسپی نیک لوگوں پر اعراض کرنے میں کر دیتے ہیں ۱۲ لے رقبہ: پٹہ، حلقہ ۱۲

میں ربتہ تقلید گردن میں ڈال لوں گا

سو اگرچہ اس قسم کے فضول دعوے شان عقلا سے بعید ہیں، مگر بائیں خاطر جناب شہر، اس نیازمند اور نیک بعض ان علماء جنہوں نے حضرت سائل کی اس غلطی پر مواخذہ کیا تھا، یہ لکھ بھیجا کہ بسم اللہ! آپ کتب معتبرہ حنفیہ سے منکوحہ غیر کی حلت کو ثابت فرمائیے، ہم ایسا سے وعدہ پر راضی ہیں، یہ دیکھ کر تو مشہر صاحب کی آنکھیں کھل گئیں، اور حیلہ و جوالہ کر کے بیٹھ رہے، نیاز مندوں کو انتظار میں رکھا، نہ حسب وعدہ اس اجتہاد نادر اسی سے تائب ہوئے، اور نہ دربارہ منکوحہ غیر تنصاے قاضی کا نفوذ ظاہری و باطنی کتب حنفیہ سے ثابت کر سکے۔

چہ اعتماد کند کس وعدہ ات اے گئی! کہ ہجو غنیمہ، زبان درشت زبان داری
مگر آفریں ہے آپ کی انصاف پرستی پر کہ آپ نے صورت مغترہ سائل کی غلطی کا اعتراف تو فرمایا، اور مثل سائل خنہائے ابلہ فریب کی آڑ نہ لی، مگر آپ کے رسالہ مصباح کی خوبی صحت کے حضرت سائل بھی معترف ہیں، چنانچہ اپنے اشتہارات میں مکرر رسد کر آپ کے رسالہ کی توثیق و تعدیل کر چکے ہیں، سو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت سائل بھی بہ نسبت تقلید تشریح مذکورہ خود آپ ہی کے ہم صغیر بن گئے ہیں، سو مشہر صاحب حسب وعدہ اس اجتہاد بے جا سے تو کیا تائب ہوتے، مگر ہم اس کو بھی غنیمت سمجھتے ہیں کہ آپ کے رسالہ کی توثیق کی آڑ میں انہوں نے اپنی خوش فہمی و ہجو کا اقرار کر لیا۔ عمت دراز باد کہ ایں ہم غنیمت است!

مطالبہ ہنوز باقی ہے! | قولہ: اور یہ جو اپنے صفحہ اٹھارہ میں فرمایا ہے: ”البتہ زن غیر منکوحہ اور اموال باقیہ کی نسبت علماء حنفیہ کا یہ دعویٰ ہے، الی آخرہ“ میں کہتا ہوں کہ اموال باقیہ کو آپ نے دعوے میں تو شامل کر لیا ہے، اور پھر جو دلیل فاسد اس کی آپ لائے ہیں، تو فقط نسبت غیر منکوحہ کی، اور اموال باقیہ سے آپ نے کچھ تعرض نہیں کیا ہے رانیٰ ہذا الشیء؟ عجائب! پس مطالبہ دلیل کا اس دعوے کیلئے پر آپ کے ذمہ ہنوز باقی، اور جواب آپ کا ناتمام وغیرہ کافی، انتہی (ص ۱۵۷)

۱۔ اے پھول! تیرے وعدہ پر کوئی کیا اعتماد کرے؟ کہ گلی کی طرح زبان کے تلے زبان رکھتا ہے تو ۱۲
۲۔ مغترہ، گمراہی ہوئی ۱۲۔ دھوکا دینے والی باتوں کی ۱۲۔ آپ کی عمر دراز ہو، کہ اتنی بات بھی غنیمت ہے ۱۲۔ بے شک یہ بات یقیناً عجیب ہے ۱۲

دلیل اولہ اموال باقیہ میں بھی | **اقول:** مجتہد صاحب! قصور معاف! ہ
در دُہر چو تو کیے، و آں ہم عالم
پس در جہ دُہر گو کہ جاہل کہ بود؟

افسوس! باوجود دعوتے قرآن نہی وحدیث دانی آپ عبارت اردو کی سمجھنے سے بھی قاصر ہیں، اور پھر بے سوچے سمجھے اعتراض کرنے کو موجود، آپ اتنا نہ سمجھتے کہ جو دلیل نفاذِ قضا کی زین غیر منکوحہ کے باب میں بیان کی ہے، بعینہ وہی دلیل بدرجہ اولیٰ اموال باقیہ میں جاری ہوتی ہے، مگر چون کہ زین غیر منکوحہ کی علت میں قضا کا نفاذ ہونا بہ نسبت اموال باقیہ کے، آپ جیسوں کی رائے میں زیادہ مستبعد معلوم ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت شتہر نے اسی صورت کو مقام اعتراض میں پیش کیا ہے، اور نیز بدین وجہ کہ مولوی محمد حسین نے سوالات عشر میں اس صورت کو بیان کیا تھا، اس لئے اولہ کاملہ میں بھی بالنتصریح اس صورت کو بیان کیا گیا۔

مگر آفریں باد! آپ کے ذہن نارسا کی رسائی پر کہ باوجود اس قدر ظہور کے آپ پھر بھی دلیل مذکور کو علت غیر منکوحہ ہی میں منحصر سمجھ بیٹھے، یہ خیال نہ کیا کہ اموال باقیہ میں بھی علت تائید ملک یعنی قبضہ موجود، اور بشہادت **حَقَّقْ لَكُمْ مَالِي الْأَرْضِ حَيْثُ مَا أَنْتُمْ** ان کا قابل ملک بنی آدم ہونا اظہر من الشمس اس پر مقرر ہے کہ بوجہ اتصال قضا کے قاضی سب موانع معدوم، اب بھی مال مذکور ملک مدعی نہ ہو تو اور کب ہوگا؟ غرض اموال باقیہ کا بوجہ قضا کے قاضی ملک مدعی ہو جانا تو سب طرح ظاہر تھا، ہاں البتہ بوجہ تساوی نوعی زوجہ کا ملک ہو جانا محل تامل تھا، اس لئے اس کے ثبوت کے لئے **حَقَّقْ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا** وغیرہ مقدمات کی ضرورت ہوئی، اور چونکہ اموال باقیہ قابل انتقال بن ملک الی ملک تھے، تو اموال باقیہ ملک غیر میں بھی قضا کے قاضی نافذ ہوتی، اور عورتوں میں انتقال مذکور نہ ہو سکتا تھا، اس لئے منکوحہ غیر میں عدم نفاذ قضا حق سمجھا گیا۔

چنانچہ یہ سب مضامین علی سبیل التفصیل والتحقق اولہ کاملہ میں موجود ہیں، اگر آپ کو کچھ

لے سارے جہاں میں آپ جیسا بس ایک ہی شخص ہے، اور وہ بھی عالم! پس بتائیے کہ سارے جہاں میں جاہل کون ہوگا؟ ۱۱

۱۲ آفریں باد! شاہ ۱۲ ۱۳ اللہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے فائدے کے لئے زمین کی تمام چیزیں پیدا کی ہیں ۱۲

۱۴ یعنی مرد و زن کے انسان ہونے میں برابر ہونے کی وجہ سے ۱۲ ۱۳ اللہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے فائدے کے لئے تمہارے اندر

ہی سے جوڑے پیدا کئے ہیں ۱۲ ۱۳ ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی طرف منتقل ہونے کی صلاحیت رکھنے والے ۱۲

بھی فہم رسان نصیب ہوتا تو آپ ہرگز اس قسم کے اعتراضات مزخرف^۱ پیش کر کے اپنے اجتہاد کو بڑے نہ لگاتے، اس کے سوا ادلہ کاملہ میں اگرچہ بالتفصیل بسبب وجہین^۲ مذکورین علت غیر منکوحہ ہی کو ثابت کیا ہے، مگر بعض جگہ مطلقاً سبب کی علت کے ثبوت کی جانب اشارہ کیا ہے، آپ نہ سمجھیں تو کیا کیجئے، چنانچہ ایک جملہ بعینہ نقل کرتا ہوں وہو هذا:

”غرض علت موجبہ یعنی قبضہ موجود، علت قابلاً ملک یعنی عقل قابل موجود، اس کے ساتھ اتصال فاعل ومفعول ہو چکا، یعنی قبضہ، عقل قابل تک متعدی ہو چکا، جس کا حاصل یہ ہے کہ تعدی کوئی نہیں اب بھی عرض ملک مدعی، مال متنازع فیہ پر نہ ہو تو یوں کہو: علت تامہ کو لزوم معلول ضرورتیں سوائی بات سوائے آپ کے اور کسی سے متوقع نہیں، اتہی“

اب دیکھئے اس قدر تنبیہ و تصریح پر بھی آپ اعتراضات لایعنی پیش کئے جاتے ہیں، اور مصرعہ ”وقت ما ضائع نمود و عمر خود را دہ پاؤں“ کے مصداق بنتے ہیں۔

قولہ: اور در مختار میں منکوحہ غیر کا استنثار اس دعوے کلیتہ سے صراحۃً کہیں مذکور نہیں، اگر آپ سچے ہیں تو نکال دیجئے الی آخر ما قال (ص ۵۴)

منکوحہ غیر کا استنثار در مختار میں بھی ہے | اقول: مجتہد صاحب! اتنے بدحواس نہ ہو جئے، عقل کو تو جواب دیا ہی تھا، وہ اس سے بھی دست بردار ہو گئے، دیکھئے خود ادلہ کاملہ میں یہ عبارت موجود ہے: ”چنانچہ در مختار میں اشارۃً اور شامی میں صراحۃً یہ بات موجود ہے“ پھر اس کے مقابلہ میں آپ کا یہ ارشاد کہ ”در مختار میں منکوحہ غیر کا استنثار اس دعوے کلیتہ سے صراحۃً کہیں مذکور نہیں“ مجنوں کی بڑ نہیں تو کیا ہے؟

اس کے سوا در مختار کوئی کتاب نایاب نہیں، سو یہ احتمال تو بہت ضعیف ہے کہ آپ نے در مختار کو بے دیکھے بھالے منکوحہ غیر کے مستثنیٰ ہونے کا انکار کیا ہو، اور اس مسئلہ کے در مختار میں نہ ہونے کے آپ مدعی ہوئے ہوں، اگرچہ آپ کی جسارت و دلیری جاہلانہ سے تو کچھ بعید ہی نہیں، مگر تاہم لیتعال

لہ مخرّف: جموئی بات جو سچ کی طرح آراستہ کی گئی ہو ۱۲ ۱۱ ۱۰ ۹ ۸ ۷ ۶ ۵ ۴ ۳ ۲ ۱ ۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود مطالعہ و محضر و حضور کی فہم و آرا ساری کوتاہی باعث اس امر کی ہو، اور آپ ہی پر کیا الزام ہے، آپ کے معلم و مرشد حضرت سائل کی یہاں سے کہل کرے ہیں، اور باوجود مختلف کتب پیش جان کا مبلغ و دستاوت علم ہے، ایسی سوئی بات و نقلی کٹائی ہے کہ یہاں ہونے والا اجتہاد کام نہیں، یعنی محض ہر ایک اپنے شل مسائل میں مسئلے تسلیم کرنے میں تو کچھ محبت نہیں کی، چنانچہ شاہی وغیرہ میں مسئلہ مذکور کے سوچ و چونے کے آپ تقریریں، کلام اگر ہے تو اس میں ہے کہ درویش میں ہی ہے یا نہیں؟ سو اگر بغرض مسئلہ مذکور در مختار میں مذہب تھا جب بھی ہمارا مذہب ثابت تھا اگرچہ کہ اولہ کا میں ہم نے در مختار کا بھی حوالہ دیا تھا، اور آپ کو اس حوالہ میں کام ہے، اس لئے ہم کہتے ثبوت برات، اور آپ کی خوش فہمی کے اظہار کے لئے عبارت در مختار نقل کرتی پڑی۔

قال فی البدایہ المختار فی کتاب النکاح: وَیُحَرِّمُ لَهُ وَطْئُ امْرَأَةٍ وَذَاتِ عَمٍّ عِنْدَ الْقَاضِي اَلَا تَرَ کَیْفًا یَنْکَحُ صَیْغًا، وَهِيَ امْرَأَةٌ وَلِلْعَالَمِ اَنْهَا لَمْ یُکَلِّمْهَا، اِنْ لَمْ یَنْشَأْ النِّكَاحُ، اِنْ خَالَهٖ مَعْنَى الصَّوْغِ وَطْئُ الْقَاضِي، یَنْکَحُهَا بِسَیْفٍ اَوْ کَاسٍ، وَیَمْنُکُ فِی نَفْسِ امْرَأَةٍ تَزَوَّجَتْ، وَکَانَ تَحْصِیْلُ لَهٗ لَو اِذْ خَفِيَ هُوَ نِکَاحًا (در مختار ص ۲۵)

(ترجمہ: در مختار کی کتاب النکاح میں ہے کہ وہ کے لئے اس عورت سے اہل کی کہتا ہے جس نے اس شخص پر نفی کی عدالت میں دعویٰ کیا ہو کہ اس شخص نے صبح صبح اس سے نکاح کیا ہے (۱) بشرطیکہ عورت اس قائل ہو کہ اس سے نکاح کیا جا سکتا ہو (یعنی عمر یا کسی کی عکسہ نہ ہو) (۲) اور مانع سے قائل ہو، (۳) اور قاضی نے ہی کہیں کی بنا پر فیصلہ کیا ہو) اس عورت نے نفی کیا ہے، اور وہ حقیقت اس عورت سے نکاح نہ کیا ہو، اس طرح اگر وہ کسی ایسی ہی عورت سے نکاح کر لینے کا دعویٰ کرے (۴) اور اس کے لئے حلال ہے)

مجموعہ صاحب ازاد خواہ غفلت سے یہ دیکھ کر غور فرمائے کہ کلمہ (وَلَوْ اِنْشَأَ) خَلَّی لَمْ یُکَلِّمْ کس قدر وضوح کے ساتھ سکونہ طبع کے حلقہ مذکور کے ششٹی ہونے پر دل ہے کہ ان میں جانتا کہ سکونہ طبع خلی وکل انشاء کے نکاح جدید ہے، نہ مانع سے قائل، مگر آپ کی خوبی فہم و اجتہاد ہے کہ اس قدر صراحت پر کسی استثنائے مذکور کا انکار ہے۔

وَابْتِغَاءُ فِی فِضْلِ النِّسَاءِ، وَیَسْتَلِی الْقَضَاءُ بِشَهَادَةِ الزَّوْجِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا حَيْثُ كَانَ الْمَحَلُّ قَبْلًا، وَالْقَاضِي غَیْرُ عَالِمٍ بِزَوْجِهِ وَغَیْرُ (اور نیزہ مختار میں فعل یکسر ہے، اور مجرور گراہی کی وجہ سے کیا ہو فیصلہ مذکور و ظاہر و باطن حایت کھن المجلد قبلہ، والقاضی غیر عالم بزوجہ وغیرہ)

اس کے دو تین طرح کے ہدیہ عبارت ہے :

ان کا یہ سبب کہ ان کے لئے اور ان کے لئے
ان کا یہ سبب کہ ان کے لئے اور ان کے لئے
بنحو جلدی اور یہ ان کے لئے اور ان کے لئے
(مشقہ ۱۰)

دیکھئے : ہدیہ کا یہ سبب کہ ان کے لئے اور ان کے لئے
ان کا یہ سبب کہ ان کے لئے اور ان کے لئے
کسی کے نزدیک نہیں ہوتا، عبارت مذکورہ بارہا استعمال کے ذریعہ اس کے نزدیک مرجع و دفع
ہے، اخصاص اس کے ہاں عبارت اس کا نام ہے، مجتہد جو ضرورت عبارت کے کوئی نے منکر
کے ہوں گے، لغوی بات میں دلیل دوسرا ملے !

اور اس کا یہ سبب کہ ان کے لئے اور ان کے لئے
اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں ضرورت کا فقدان شامل شای کے درجہ میں موجود نہیں، یہ مطلب نہیں کہ
اشارہ فعلی اور فعلی ہے، اس کے لئے ضرورت کا درجہ میں عبارت مذکور سے ظاہر ہے،
اس لئے اس کے نزدیک تو یہ اشارہ و دلالت علی المطلوب میں ہم سر عبارت ہے، اس لئے اس کے لئے نظر
کر لیجئے تو چاہے کہ وہ دیکھئے۔

اور اس بات میں جو آپ میں مرجع تعلق بالذات ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، ان شاء اللہ تعالیٰ
آگے جب اس کو نقل کریں گے اس وقت حقیقت حال کل باہر آئے گی۔

تصان کے لغوی نام کے لئے محل کا
ان شاء اللہ حکم کے قابل ہو یا شرط ہے
خاص یہ نہیں ہو تا کہ اس کو ہم کی خبر دیتا ہے، بلکہ تصانے قاضی کو اس کو ہم کے حق میں پیش

لے یہ جواب ہے صاحب عبارت کی اس عبارت کا یہ اور کچھ نہیں دے گا اشارہ کو بھی لکھا گیا، اور جو یہ بھی اس باب میں
ضرورت تعلق بالذات موجود ہے، اس کا یہ سبب کہ ان کے لئے اور ان کے لئے
اگر ہم اس میں جہاں سے لکھیں : یہ ان کے لئے اور ان کے لئے

اور موجد چھنا چاہئے، کیونکہ اگر حکم قاضی مثل شہادت شاہدین از قسم اخبار ہوتا تو ثبوت حکم کے لئے پھر قضاے قاضی ہی کی کیا ضرورت تھی؟ شہادت شاہدین کی کافی تھی، بہت سے بہت ہوتا تو ایک دو شاہد اور بڑھا دینا تھا، مگر اس بات کو سب جانتے ہیں کہ دو شاہد تو کیا، اگر کسی امر کے شواہد بھی ہوں، جب بھی بغیر قضاے قاضی ثبوت امر مشہود علیہ معلوم اور اسی وجہ سے قضاے قاضی کے نفوذ نام ہونے کے لئے محل حکم کا قابل انشاء حکم ہونا شرط ظہر، کما مر۔

قضاے قاضی سے امر محکوم ہوا | دوسرے قاضی کا نائب خداوند اور ولی عباد ہونا شہادت عقل و نقل ثابت چنانچہ ادلہ کاملہ میں بالتفصیل ہر دو امور میں بھی ثابت ہو جاتا ہے

مذکورہ ادلہ کاملہ یہ بات ظاہر و باہر ہے کہ بوجہ قضاے قاضی امر محکوم بہ کا واقع میں محقق و ثابت ہو جانا ضروری ہے، بشرطیکہ محل قابل انشاء حکم ہو، اور قاضی کو زور شاہدین کا علم نہ ہو۔

صدور حکم کے سبب کا | یہ امر جدا رہا کہ سبب صدور حکم قاضی، وصول ملک وغیرہ کہیں امر مباح و طیب ہوگا، اور کہیں حرام و ناجائز، مگر حرمت و عدم جواز سبب مذکورہ سے مستبب پر اثر نہیں پڑتا | یہ لازم نہیں آتا کہ خود مستبب یعنی ملک مدعی میں بھی حرمت و عدم جواز

آجائے، کون نہیں جانتا کہ مثلاً عقد بیع میں ایجاب و قبول کا کام انشاء بیع ہوتا ہے، گو سبب صدور ایجاب یا قبول امر ناجائز ہی کیوں نہ ہو، مگر عقد بیع کے کمال میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا، مثلاً زید نے عمرو کے رو برو ایک غلام کے اوصاف خلاف واقع بیان کئے، اور اس پر ایمان کا ذبیہ کھائی، عمرو نے دھوکہ کھا کر بدون کسی شرط کے غلام مذکور خرید لیا، سو سبب جانتے ہیں کہ نفیر عقد میں کچھ خرابی نہیں، اور زرن زن زید کا ذبیہ کی ملک نام ہو جائے گا، ہاں سبب حصول عقد و زرن زن بے شک امر حرام ہے، اور اس کا گناہ زید کا ذبیہ کے ذمہ ہوگا۔

ایسے ہی اگر کو واسطہ زنا کوئی پیدا ہو، اور اس کو ایمان و علم دین نصیب ہو، اور صوم و صلوة وغیرہ حسنات کی نوبت آئے، تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ حسنات مذکورہ کا سبب فعل زنا ہوا، مگر یہ کوئی بے توف بھی نہ کہے گا کہ سبب یعنی زنا کی خرابی مستبب یعنی ایمان و صوم و صلوة وغیرہ حسنات میں

۱۔ امر مشہود علیہ: وہ معاملہ جس کے بارے میں گواہی دی گئی ہے ۱۲۔ یعنی نیابت خداوندی اور ولایت عباد ۱۳۔

۱۴۔ امر محکوم بہ: وہ معاملہ جس کا فیصلہ کیا گیا ہے ۱۵۔ جہوئی قسمیں۔

و ملکہ ان کو کیا علاقہ؟ مگر آفریں ہے آپ صاحبوں کے عقل و استدلال پر کہ آیات و احادیث مذکورہ کو دربارہ عدم نفاذ قضا، نص صریح قطعی الدلالتہ سمجھے بیٹھے ہو، ع بریں عقل و دانش بیاہ گریست! ہم تو آپ کے انداز ظاہر پرستی سے پہلے ہی سمجھے تھے کہ آپ اس قسم کی نصوص سے اپنا مطلب نکالنا چاہیں گے، اور اسی وجہ سے بطور پیش بندی ادلہ کاملہ میں لکھ دیا تھا کہ: **ررکلمہ قطعۃً من الثارہ وغیرہ سے وساطت حصول ملک کا امر مذموم ہونا معلوم ہوتا ہے، و دربارہ عدم نفاذ قضا کی طرح نص نہیں ہو سکتی، مگر آپ نے اس بات کے جواب میں تو کچھ نہ فرمایا اور سکوت اختیار کیا، اور انشا اسی قسم کی نصوص سے استدلال بیان فرمانے لگے، طریق مناظرہ بھی آپ کا تما شل ہے!**

مجتہد صاحب! اگر مسئلہ نفاذ قضا سے قاضی حضور کی فہم ناقص میں نہیں آتا، تو پھر خیر اسی میں ہے کہ چُپ ہو رہے، دل میں جو آئے سو آئے، مگر درپے اعراض بھی نہ ہوئے، کیونکہ آپ صاحبوں کے اعراض پادُر ہوئے مسئلہ مذکور میں تزلزل آنا تو معلوم! اور انشا اہل فہم کے نزدیک اظہار خوش فہمی و خوبی قوت اجتہاد پر جناب ہوگا، چنانچہ آپ کی تقاریر میرے دعوے کی گواہ ہیں، اور یہ بات تو میں غایت وثوق سے عرض کرتا ہوں کہ انشاء اللہ آپ صاحب و دربارہ عدم نفاذ قضا سے مذکور کوئی نقص صریح قطعی الدلالتہ پیش نہیں کر سکتے، ادلہ کاملہ میں بھی ہم نص مذکور آپ کے طلب کر چکے ہیں، اور اب بھی یہی عرض ہے کہ ہونو لائیے، ادھر ادھر نہ ملائیے، ورنہ سکوت فرمائیے، اور ان دلائل و اہم سے باز آئیے۔ اس کے بعد جو آپ نے مسئلہ نفاذ قضا، حدایہ و عینی و نہایہ سے نقل کیا ہے، طول

طولی لاطائل

کو تو کچھ فائدہ ہی ہوگا چنانچہ عنقریب معلوم ہو جائے گا، ع عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد۔ ایک مثال سے نفاذ قضا پر اعراض کے بموجب منکوہہ غیر میں بھی قضا سے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہونا ثابت ہوتا ہے، اور اس کے لئے آپ نے ایک صورت بزم خود تجویز کی ہے، اس کا جواب بے شک ہمارے ذمہ ہے، سوا دل صورت مذکورہ جناب بلفظہ نقل کرتا ہوں، بعدہ ان شاء اللہ تعالیٰ جواب باصواب عرض کروں گا

۱۔ ایسی عقل و سمجھ پر درونا چاہئے! ۲۔ پادُر ہوا: ہوا میں پاؤں یعنی بے بنیاد ۱۲

۳۔ دشمن بھلائی کا سبب بن جاتا ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں ۱۳

قولہ: منکوحہ زید نے عمرو اور بکر دو گواہ جھوٹے قاضی کے یہاں اس مضمون کے گذارے کہ زید نے تین طلاقیں دے دی ہیں، اور عدت طلاق بھی گذر گئی ہے، حالانکہ زید نے نفس اللہ میں تین طلاقیں بالکل نہیں دی تھیں، چہ جائیکہ عدت گذری ہو، پس قاضی حکم مسئلہ نفاذ تصفا کے ضرور حکم تفریق کر دے گا، پھر عمر نے جو ایک جھوٹا گواہ مجملہ ان دو گواہوں جھوٹے کے ہے، بعد اس مقدمہ کے جھوٹا دعویٰ کیا کہ یہ عورت میری منکوحہ ہے، اور دو گواہ جھوٹے عقد نکاح کے گذران دیئے، تو اب قاضی عقد نکاح کا حکم ہالفرور کر دے گا، اب دیکھو کہ یہ عورت جو منکوحہ زیدی، اس تدبیر سے عمرو کو ظاہر و باطن میں حلال و طیب ہو گئی، البتہ کچھ قدرے تدبیر زیادہ کرنی پڑی، پس انکار آپ کا نسبت منکوحہ غیر کے بھی کچھ کام نہ آیا، انتہی» (ص ۵۷)

جواب اقول: مجتہد صاحب! ہم تو آپ کے دعوے سن کر یہ سمجھے تھے کہ آپ کوئی ٹھکانے کی بات فرمائیں گے، مگر آپ تو ماشاء اللہ ایک سے ایک زیادہ بے تکی فرماتے ہیں۔ زفرق تا بہ قدم ہر کجا کہ می نگرم کرشمہ دامن دل می کشد کہ جالہ نجاست! افسوس! آپ حضرات باوجود دعویٰ علم و اجتہاد ایسی بے سرو پا تقاریر پیش کرتے ہیں کہ جن کے سننے سے علم و اجتہاد کی قدر و منزلت آنکھوں میں کم ہو جائے تو عجب نہیں، اور زیادہ عجب تو اس پر اتنا ہے کہ حاوی معقول و منقول مولوی مجتہد عبید اللہ صاحب، و فخر مجتہدین آخر زماں مجتہد محمد حسین صاحب وغیرہم جمع حضرات غیر تقلیدین آپ کے اس رسالہ کے منقہ نظر و مذاح ہیں، اور یہ بھی نہیں کہ بے دیکھے تعریف کرتے ہوں، بلکہ خوب دیکھ بھال کر، خیر! آپ کو بھی کچھ غم نہ کرنا چاہیے، ”مرگ! ابو جہشتے دارو“۔ اس کو کیا کیجئے کہ مجتہدان حال کا شیوہ یہی ہو گیا کہ خلاف عقل، اجتہاد فرمایا

کریں، اور سیدھی سیدھی باتوں میں الٹی کہا کریں۔
تو کز سراے طبیعت نمی روی بریں کجا بگوئے حقیقت گذر توانی کرد؟
خیر! بچھلی باتیں تو پیچھے گئیں، صورت مرقومہ حال میں ہی غور کیجئے کہ آپ نے کیسے جو عقل

۱۔ مانگ سے سرتیک جہاں بھی دیکھتا ہوں: حسن دل کو کھینچتا ہے کہ دیکھنے کی جگہ یہی ہے — یعنی آپ کے رد کی ہر بات قابل رد ہے ۱۲۔ ایک گروہ کی موت ایک قسم کا جلسہ جشن ہوتا ہے، یعنی عام مصیبت کا رنج نہیں ہوتا ۱۳۔ آپ جو کہ طبیعت کے عمل سے باہر قدم نہیں رکھتے: حقیقت کے کوچہ میں آپ کا گذر کیوں کر ممکن ہے؟ یعنی ظاہر پرست حقیقت حال کب سمجھ سکتا ہے؟ ۱۴۔

دکھائے ہیں، آپ کا شہادۂ اعراض ہے کہ کسی سے مراد میں صورت مذکورہ باوجود یکہ منکر نہ ہوگی،
مگر نہ میر نہ کو نہ جناب کسی اور سے جو تھنائے قاضی زود ہو تو یہی گئی، لیکن آپ اور حضرت غفرلہ علیہ
یہ نہ کہ صورت مراد میں کو با اتفاق کسی کے نزدیک ہی تھنا ظاہر ادا باطناً نافذ نہیں ہو سکتی، یہ
نقطہ آپ کی کج فہمی ہے، کیونکہ گواہوں نے آپ کے بیان کے بموجب طلاق و انقضائے عدت
دونوں کی گواہی دی ہے، اور جو شہادت شاہین قاضی کو بہ نسبت میرزا داور علی کی ڈگری کوئی
پڑی، لیکن ہم گواہ دور قمار یہ بات اور کہہ چکے ہیں، مگر نفاذ تھنائے عدت عمل کا قاضی انشا پر حکم ہوتا
ضروری ہے، اور نہ کو ان ذرا یہ آپ ہی اس بات کو بیان کرتے ہیں، مگر نفاذ تھنا مقصود فرسوخ میں ہوتا
ہے، سو تقریریں حکم قاضی وقوع طلاق میں تو بے شک نافذ ہو جائے گا، کیونکہ منکر نہ کو نہ طلاق
طلاق ہے، اور طلاق بخلاف فرسوخ ہی ہے، ہاں گواہوں نے جو انقضائے عدت کا دعویٰ کا ذریعہ
کیا تھا، اور جو شہادت قاضی کو ان کے موافق حکم دینا ضروری ہو اس میں نفاذ تھنائے کوئی
صورت نہیں، آپ ہی فرمائیے، اس کو مقصود میں داخل کرو گے یا فرسوخ میں؟ اور حکم انقضائے
عدت کو ممکن الا نشان کہہ سکتے ہیں، وَمَوْثُوقًا بِشَاقِ الْفَتْوَا

ہاں اجتہاد اگر حکم طلاق کے بعد واقع میں عدت گذر چکی ہو، اور اس کے بعد کوئی مدعی نکاح
ہو، تو بعد تھنائے قاضی دوسرے کی زہدونی الحقیقت ہو جائے گی، مگر آپ کو کیا منع، کیونکہ جب بموجب
حکم قاضی وقوع طلاق ہو چکا، اور عدت میں بی الا واقع گذر چکی، تو اس کو اب بھی منکر نہ کو نہ طلاق ہی
ساجہوں کا کام ہے، بالبدل مگر عدت بی الا واقع کشف ہو چکی ہے، تو بے شک
تھنائے قاضی نافذ ہو جائے گی، مگر اس کو منکر نہ کو نہ طلاق، اور مگر دراصل عدت کشف نہیں ہوئی،
چنانچہ آپ نے یہی صورت بیان کی ہے، تو اس صورت میں تھنا نافذ ہی نہیں ہو سکتی۔

ظاہر اس آپ نے جو عبارت جوئی شرح دیا، نقل کی ہے، اس میں جملہ ذکر و ذکر و ذکر و ذکر و ذکر و ذکر
انقضائے الودع خود موجود ہے، مگر عرض ادبی فہم کے نزدیک تو مطلب ظاہر ہے، اور عدم نفاذ تھنائے
صورت کو نہ جناب میں، یہی البتہ کہ اس روام کی خبر نہیں، اور مبلغ علم و دعویٰ بالبدل کو سمجھتے ہیں
دو صاحب جواز اور فرائض سب بجا ہے۔

الزام ثابث کیجئے! اب فرض اخیر ہے کہ آپ اور حضرت شمشیر علیہ السلام کوئی دوسرے مفسر

نے ملکہ تھنائے نفاذ کے شرط ہے، نہ شخص ہی، نہ اور نہ دوسرے عدت کے فہم نہ کے ہر مفسر کا

ملکیت کی علت قبضۂ تامہ ہے

اس کے بعد کے قول میں جو آپ نے کوئی ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، اور اس میں بھی جنابے حسب عادت قدیم عقل و انصاف سے قطع نظر فرمائی ہے، سو خلاصہ آپ کے اقوال پریشان کا گل اتنا ہے کہ ادلہ کاملہ میں جو قبضۂ تامہ کو علت ملک قرار دیا ہے، آپ قبضہ کی علت کے منکر ہیں، اور برہم خود قاعدہ مذکور پر اعتراض پیش کئے ہیں، کبھی پوچھتے ہو، قبضہ سے کون سی ملک ثابت ہوتی ہے؟ ملک طیب یا خبیث؟ کبھی فرماتے ہو کہ رہن و ولایت و سرحد و غصب وغیرہ میں تو قبضہ ہوتا ہے، مگر ملک کہیں نہیں ہوتی، علاوہ ازیں آپ نے حسب استعداد بہت جرح و قدر فرمائی ہے، اگرچہ اکثر کیا بلکہ کل اعتراضات جناب کے ایسے ہیں کہ صاحب فہم سلیم کو بعد غور و فہم ان کے بے جا ہونے کا یقین کامل ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے، مگر آپ اور آپ کے مقتدا و متاخرین و مخترعین کے سمجھانے کو ہم بھی ہر ایک اعتراض کا جواب علی سبیل الاختصار بیان کرتے ہیں، فہم کو ساتھ لے کر سنئے!

ملک حلال کا طریقہ کبھی
حلال کبھی حرام ہوتا ہے

مجتہد صاحب افسوس! آپ کو اب تک یہ بھی خبر نہیں کہ متنازع فیہ کون سی ملک ہے؟ حلال یا حرام؟ خفیہ جو قصائے قاضی کو ظاہر و باطن نافذ کہتے ہیں، اس کا یہی تو مطلب ہے کہ یہ سبب قصائے قاضی شئی متنازعہ فیہ مدعی کے حق میں ملوک بملک حلال ہو جاتی ہے، ہاں طریقہ ملک کبھی حلال ہوتا ہے کبھی حرام، مگر نفس ملک میں اس کی وجہ سے حرمت نہیں آ جاتی، چنانچہ اوراق گذشتہ میں مفصل عرض کر چکا ہوں، کچھ اعتراض کرنا ہو تو وہاں پیش کیجئے۔

باقی یہ آپ کا فرمانا کہ ”اگر ملک طیب مراد ہے تو آپ نے اس مقدمہ کو کسی دلیل سے دلائل نہیں کیا“، ”سچے جانے اور بھلا اب کے تو مارا“ کہے جانے سے کم نہیں، جناب عالی! ادلہ کاملہ کو ملاحظہ فرمائیے دیکھئے اس کی عبارت کا یہی تو ماہصل ہے کہ:

”ملک متبرعہ عند الشرع بدون القبض نہیں ہوتی، یعنی قبضہ علت ملک ہے جس جگہ قبضہ تامہ ہوگا ملک بھی ہوگی، قبضہ جائے گا تو ملک بھی جاتی رہے گی، کیونکہ حدوث ملک اول قبضہ ہی کی وجہ سے

حق میں واسطہ فی الثبوت ہیں، اور چونکہ واسطہ فی العروض امر واحد کے متعدد نہیں ہو سکتے تو اس لئے ملک بدون قبضہ ثابت ہونی محال ہے، مگر واسطہ فی الثبوت چونکہ متعدد ہو سکتے ہیں، اس لئے قبضہ بیع و شرار وہیہ وغیرہ امور متعدد سے حاصل ہو سکتا ہے۔

بالجملہ بیع وغیرہ جملہ عقود کا فقط یہ کام ہے کہ ان کی وجہ سے شئی غیر مقبوض، مقبوض بن جاتی ہے اور علت ملک قبضہ ہی ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بدون قبض حدوث ملک نہیں ہوتا، اور غیر بیع و شرار وغیرہ ملک موجود ہو سکتی ہے، چنانچہ اشیاء غیر ملوکہ میں یہی ہوتا ہے، کیونکہ وجود معلول بدون وجود علت تو محال ہے، ہاں اسباب بعیدہ غیر لازمہ کا حال یہی ہوتا ہے کہ کبھی وجود معلول کے ساتھ جمع ہوتے ہیں، اور کبھی نہیں، سو اسی وجہ سے یہ تو نہیں ہو سکتا کہ ملک بدون قبضہ موجود ہو، کیونکہ قبضہ علت ملک ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ بیع و شرار وغیرہ اسباب قبض موجود نہ ہوں، اور ملک موجود ہو جائے، کیونکہ امور مذکورہ علت ملک تصور اسی ہیں جو ملک بدون ان کے نہ ہو سکے۔

قضا بھی حصول قبضہ کا سبب ہے، سو جیسے بیع و شرار وہیہ وغیرہ موجبات قبضہ ہیں، ایسے ہی قضاے قاضی کو بھی موجب قبضہ سمجھنا چاہئے، اور جیسے وہ

قبضہ کہ جس کا سبب بیع و شرار وہیہ ہوتا ہے مفید ملک طیب ہوتا ہے، اسی طرح وہ قبضہ کہ جس کا سبب حدوث، قضاے قاضی ہے ضرور موجب ملک طیب ہوگا، اور جیسے عقرب بیع و شرار کے اثر و اثر پر متضرع ہونے سے نفس ملک میں حرمت نہیں آجاتی، اسی طرح حکم قاضی کے کذب پر متضرع ہونے سے خود ملک کے طیب و طلال ہونے میں سر موتفاوت نہ ہوگا۔ کما مؤسداً بقا۔

بالجملہ سوائے قبضہ نہ بیع و شرار و نکاح میں یہ بات ہے نہ ہیہ و صدقہ میں، کہ وہ ہو تو ملک آئے اور وہ نہ ہو تو ملک نہ آئے، اس لئے خواہ خواہ قبضہ ہی کو علت ملک ماننا پڑے گا، اور بیع قبل انقبض کا ممنوع ہونا بھی اسی پر دال ہے کہ علت ملک قبضہ ہے۔

اور خفیہ کے نزدیک مال ہمار میں زکوٰۃ نہ آنا بھی بہ شرط فہم اسی جانب مُشرع ہے کہ قبل انقبض

لے حدوث، وجود یعنی مباح الاصل چیزیں تھے ہمار کے لغوی معنی ہیں پوشیدہ، مالاہوا وادھر، اور فقہ کی اصطلاح میں ہمار اس مال کو کہتے ہیں جس کی واپسی کی امید نہ رہی ہو، مثلاً گم شدہ مال، بھٹا ہوا یا گم شدہ غلام، جیسا ہوا مال بشرطیکہ غضب کے گواہ نہ ہوں، وہ مال جو سمندر میں گر پڑا ہو، وہ مال جو جنگل میں دفن کیا ہو اور اس کی جگہ معلوم نہ ہو، اور وہ مال جو کسی کو قرض دیا ہو اور قرضدار گم کر گیا ہو، اور گواہ نہ ہوں (ہدایہ ۱۶۷/۱۲)

کوئی شے ملک ہی نہیں ہوتی، علاوہ ازیں بہت سے مسائل جزئیہ اسی قاعدہ پر مقرر معلوم ہوتے ہیں۔
قبضہ کے علت تامہ ہونے پر اعتراض اور آپ نے جو مہنت میں یہ لکھا ہے کہ:

”اگر قبضہ کو علت تامہ ملک مانا جائے تو پھر ضائع
 قاضی کی بھی کچھ حاجت نہ ہونی چاہئے، بلکہ بیع و نکاح وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں، ورنہ ان امور کی
 ضرورت ہوگی تو یہ قبضہ کو علت تامہ ملک کہنا غلط ہو جائے گا، انتہی“

جواب آپ کی کج فہمی پر دال ہے، فقہر گذشتہ میں عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ تو علت تامہ ملک ہے،
 اور بیع و شرار و نکاح وغیرہ سبب تبدیلی قبضہ ہیں یعنی ان امور کا تو یہ کام ہے کہ غیر منقبوض کو منقبوض
 بنادیں، باقی ثبوت ملکیت کی علت قبضہ ہوتا ہے۔

اور یہ مطلب آپ کہاں سے سمجھ بیٹھے کہ قبضہ علت ملک ہو تو پھر چاہئے کہ اس کے لئے کوئی
 سبب بھی عالم میں موجود نہ ہو؟ بمجملہ مجتہدات جناب کے شاید ایک مسئلہ یہ بھی ہو، یہ قاعدہ تو سب کو
 معلوم تھا کہ سوائے وجود علت تامہ وجود معلول میں اور کسی امر کی ضرورت نہیں ہوتی، مگر یہ کسی نے نہ
 سنا ہو گا کہ علت تامہ کو اپنے وجود ہونے میں بھی کسی امر کی احتیاج نہیں ہوتی، یہ اجتہاد پر غلط
 ہمارے مجتہد صاحب ہی کا حصہ ہے، پھر اس فہم و اجتہاد کے بھروسے پر کہ جہاں کہتے ہو الٰہی ہی کہتے ہوں
 تمام ائمہ مجتہدین و اکابر دین کو نشانہ تیر ملامت بناتے ہو۔

اُس کس کہ نذارد و بذاذ کہ بذاذ در جہل مرکب ابدالہ ہر بذاذ
 اب ہماری بھی یہ عرض ہے کہ قبضہ کا علت ملک طیب نہ ہونا اگر کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت
 کر سکیں تو کیجئے، اور یہ نہ ہو سکے تو ہماری دلیل ہی پر کوئی اعتراض مدلل پیش کیجئے، مگر فقط استبعاد
 بلا دلیل سے کام نہ نکالئے، ورنہ آپ کا قول نہ عندنا اس منقول ہو گا نہ عندنا شر۔

جوری و غصب کے مال پر قبضہ ہوتا ہے، ہاں اس کے بعد جو آپ نے بزرعم خود سنیہ منع پیش کی
 ہے آپ کے ارشاد کے بموجب اس کی طرف متوجہ
مگر ملکیت نہیں ہوتی (ایک اعتراض) ہونا ضروری ہے، اور آپ کی خوش فہمی کا اظہار لازم
 یعنی آپ جو قبضہ کی غلط فہمی کے منکر ہیں، اس کی سند میں آپ یہ ارشاد کرتے ہیں کہ:

”اگر قبضہ تامہ علت تامہ ملک ہو تو پھر مخلوق ملک عن قبض محال ہوتا، حالانکہ مال منسوب

لہ و شخص جو کہ جاہل ہے اور جتنا ہے کہ عالم ہے۔ و شخص ہمیشہ جہل مرکب میں مبتلا رہتا ہے۔

لہ ملکیت کا قبضہ سے پیچھے رہ جانا

سب قبضہ تام ہیں، تو پھر آپ کے نزدیک قبضہ غیر تام خدا جانے کون سا ہوگا؟ شاید حضور کے نزدیک قبضہ غیر تامہ کے یہ معنی ہوں کہ شئی مقبوضہ کا ایک کنارہ ایک کے ہاتھ میں اور دوسری جانب دوسرے کے ہاتھ میں، آپ کی ہر تقریر سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپ عبارتِ اولہ کاملہ کو بدون سمجھ، بلکہ اپنے کلام کے معنی سے بھی قطع نظر فرما کر جو چاہتے ہیں ارشاد کرنے لگتے ہیں، اور مفت میں دھمکانے کو موجود ہو جاتے ہیں، چونکہ آپ مُلقَّب بافضل المتکلمین ہیں، اور علم و اجتہاد کی بھی آپ پر تہمت ہے، اس وجہ سے اول تو آپ کے مُؤخرات دیکھ کر ہم کو حیرانی ہوتی تھی، اور بلکہ خیال بھی ہوتا تھا کہ ایسی تقریرِ مہمل ذی علم و ذی عقل کا کام نہیں، شاید اس کے معنی کچھ اور ہوں، مگر کچھ وجہ کے بعد یہ معلوم ہوا کہ آپ فقط حضراتِ ائمہ مجتہدین ہی کے مخالف اجتہاد نہیں فرماتے، بلکہ خلافِ عقل و نقل بھی استنباط کرتے ہیں، چنانچہ عباراتِ جناب میرے دعوے پر شاہد عدل ہیں۔

قبضہ تامہ کی حقیقت خیر! آپ تو نہ سمجھ، اب ہم کو مطلبِ اولہ مُفصلاً بیان کرنا پڑا، تاکہ قبضہ کا علت تامہ ملک ہونا، اور آپ کے اعتراضات کا آپ کی بد فہمی پر دال ہونا ظاہر ہو جائے۔

سنیے! ہم نے جو قبضہ کو علت تامہ ملک قرار دیا ہے، تو قبضہ تامہ حقیقی کو قرار دیا ہے، کیونکہ قبضہ عارضی وغیر تام کو۔۔۔ باعتبار حقیقت۔۔۔ قبضہ کہنا ہی ٹھیک نہیں، یوں بوجہ مشاکلتِ ظاہری اس کو بھی کوئی قبضہ کہہ دے، اس سے کیا ہوتا ہے؟ الغرض ہماری مراد قبضہ سے قبضہ تامہ و مستقلہ حقیقیہ ہے، اور قبضہ تامہ کے یہ معنی ہیں کہ حسبِ حکم شارع اس قبضہ کو قاضی بھی برقرار رکھے، اور اس کے رفع کرنے کا قاضی کو اختیار نہ ہو، اور قبضہ مستقل اور حقیقی سے یہ مراد ہے کہ قبضہ اصلی ہو، یہ نہ ہو کہ قبضہ فی الحقیقت تو کسی اور کا ہو، اور بوجہ عطلتِ غیر مجازاً اور تبعاً اس کو بھی قابض کہتے ہوں۔

بالجملہ علتِ ملک قبضہ مستقلہ و مستقرہ ہے، اگر اوصافِ مذکورہ میں سے ایک وصف بھی مفقود ہوگا تو وہ قبضہ علت تامہ ملک نہ ہوگا، اب اس کے بعد بر ذی فہم سمجھ جائے گا کہ آپ جس قدر اعتراضات بطور سند منع پیش کئے ہیں، سب کا مدار اس پر ہے کہ آپ نے بقضائے ظاہر پرستی جو مبلغِ علم جناب و امثالِ جناب ہے، صورتِ قبضہ اور قبضہ مجازی کو بھی قبضہ حقیقی و تام ہی سمجھ لیا ہے، اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں کیا، سو یہ خوش فہمی جناب ہے، ہمارا کچھ تصور نہیں، مثلاً اگر کوئی

شخص بوجہ تشابہ لون ظاہری استخاضہ کو بھی حکم حیض ہی عطا کرنے لگے، اور حقیقت حیض واستخاضہ جو کہ ماہ الامتیاز ہے۔۔۔۔۔ اس کو نہ سمجھے، تو یہ اس کی کور باطنی ہے۔

مزید وضاحت | جملہ آتو آپ کے جملہ اعتراضات کا جواب ہو چکا، مگر بنظر مزید توضیح و تفسیر بدیں وجہ کہ کیا عجب ہے کہ آپ اب بھی نہ سمجھیں، کسی قدر تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

سنئے! مالِ مَرہُون و مالِ تَمِیم و عاریت و ودائع میں تو باوجود قبض، ثبوت ملک نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ یہ قبضہ اگرچہ بایں معنی تامہ ہے کہ اس کے ثبوت و استقرار میں کوئی دست اندازی نہیں کر سکتا، حتیٰ کہ قاضی سے بھی اس کی فریادری نہیں ہو سکتی، کیونکہ مَرہِن و مستعیر وغیرہ جب تک اپنی سرحد اختیار ملک قبضہ رکھیں گے، وہ قبضہ عند القاضی و غیر القاضی جائز و مستقر سمجھا جائے گا، اور در صورتیکہ اشخاص مذکورہ اپنی حد اختیار سے باہر قدم رکھیں، اور ناجائز طور پر قبضہ رکھنا چاہیں تو اب ان کو درحقیقت مستعیر و مَرہِن وغیرہ کہنا ہی غلط ہے، بلکہ خان کہنا چاہئے، کیونکہ قبضہ اشخاص مرقومہ دراصل قبضہ امانت ہوتا ہے، اور جب انھوں نے خلاف امانت بطور ناجائز قبضہ رکھنا چاہا، تو اب بے شک خان کہلائیں گے، اور ان کا قبضہ مثل قبضہ سارق و غاصب قبضہ تامہ ہو جائے گا، اور اس کا حال آگے عرض کروں گا۔

بالجملہ قبضہ مَرہِن و مستعیر و ولی تَمِیم وغیرہ اگرچہ معنی مرقومہ بالا تامہ ہے، مگر اس میں بھی شک نہیں کہ قبضہ معروفہ قبضہ مستقل و حقیقی نہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ حقیقت میں تو اصل مالک کا قبضہ ہے، اور بوجہ عطائے مالک وہی قبضہ اشخاص معلوم کی طرف مضاف ہو جاتا ہے، جو نسبت کہ واسطہ فی العروض کو اپنے ذی واسطہ کے ساتھ ہوتی ہے، وہی حال قبضہ مالک کا بہ نسبت قبضہ مستعیر و مَرہِن وغیرہ خیال کرنا چاہئے یعنی جیسا کہ واسطہ فی العروض موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور ذی واسطہ مجازی چنانچہ حرکت کشتی و جالساں کشتی میں بعینہ یہی قصہ ہے، ایسا ہی یہاں بھی سمجھنا چاہئے، مثلاً شمال مذکور میں اگر وصف مشترک بین الواسطہ و ذی الواسطہ حرکت ہے، تو یہاں قبضہ ہے، وہاں واسطہ فی العروض اگر کشتی ہے، تو یہاں مالک اصلی، وہاں اگر ذی الواسطہ جالس کو کہتے ہو، تو یہاں مودع و مستعیر وغیرہ کو کہنا چاہئے، الغرض وہی قبضہ تامہ واحدہ ہے، کہ اصل مالک کی طرف حقیقتہً مضاف ہوتا ہے،

لے حیض: طبعی خون ہے، اور استخاضہ بیماری کا خون ہے ۱۲ لے مالِ مَرہُون: گرو دی رکھا ہوا مال، و دائع: جمع

و دبیۃ کی، امانتیں ۱۳ لے مضاف: منسوب

اور مرتہن وغیرہ کی طرف مجازاً و تبعاً۔

سوجب یہ امر محقق ہو گیا کہ قبضہ اشخاص معلومہ قبضہ مستقل حقیقی نہیں، بلکہ مجازی وغیرہ مستقل ہے، اور یہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ جو قبضہ علت تامہ ملک ہے، اس کا حقیقی و مستقل ہونا بھی ضروری ہے، ورنہ علت تامہ نہ ہوگا، تو اب یہ بات اظہر من الشمس ہو گئی کہ قبضہ مرتہن و مستعیر وغیرہ کا مفید ملک ہونا ثابت ہوتا ہے، چنانچہ عبارتِ ادتہ جو اوپر عرض کر آیا ہوں اس میں قید استحکام موجود ہے، اور ظاہر ہے کہ قبضہ مرتہن و سارق وغیرہ مستحکم نہیں ہوتا، مالک شئی جب چاہے اللہ سے رہن پر مرتہن کا قبضہ قرآن سے ثابت ہے

مگر ملکیت نہیں (دوسرا اعتراض)

قبضہ مرتہن پر دلالت کرتا ہے، اور قبضہ علت ملک ہوتا ہے، تو اس سے شئی مرہونہ کا ملک مرتہن

ہونا ثابت ہو گیا، حقیقت میں ایسا استدلال ہے جیسا کہ حضرات شیعہ اذ ان تَنَقُّوا مِنْهُمْ نَفَقَةً سے تَقْبِیۃً مَظْلُومَہ کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

یہ قبضہ مستقل نہیں (جواب)

جناب مجتہد صاحب! آیت مذکورہ سے تو فقط شئی مرہونہ کا مقبوض مرتہن ہونا ثابت ہوتا ہے، یعنی شئی مرہون پر مرتہن کا قبضہ ہو جانا چاہئے، باقی یہ کہ وہ قبضہ مستقل بھی ہو، یہ آپ کہاں سے نکال لیں گے؟ کسی وصف کا کسی شئی پر اطلاق ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ خواہ مخواہ وہ شئی موصوفہ مستقل حقیقی بھی ہو کرے؟ چنانچہ مثال مذکور میں لفظ متحرک، کشتی و جالسان کشتی پر برابر بولتا جاتا ہے، اسی طرح پر مقبوض کے یہ معنی ہیں کہ اس پر قبضہ کامل ہو، خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی اور قبضہ مفید ملک کا حقیقی و مستقل ہونا واجب ہے، و هو معدوم و ہم ہینا فیصل الاستدلال۔

۱۔ یہ سورہ بقرہ آیت ۲۸۳ کا ٹکڑا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ رہن کو مرتہن کے قبضہ میں دے دینا ضروری ہے ۱۲

۲۔ یہ آل عمران آیت ۲۸ کا ٹکڑا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو دوست بنانا جائز نہیں ہے، اور جو ان کو دوست بنائے گا اللہ تعالیٰ اس سے نیرا رہے، مگر ایسی صورت میں کہ ان کے قسم کا قوی اندیشہ ہو ۱۳

۳۔ تَقْبِیۃً مَظْلُومَہ یعنی شیعوں کا تفسیر جس کا ماحل ہے کسی ظلم کے دوسرے حق پوشی کرنا، جھوٹ بولنا ۱۴

۴۔ مگر کشتی حقیقہ متحرک، اور جالسان مجازاً متحرک ہیں، اور متحرک کے معنی ہیں مقصد کی طرف متوجہ ہونا، منزل کی طرف جانا ۱۵

۵۔ وہ یہاں معدوم ہے لہذا استدلال باطل ہو گیا ۱۶

مال مَغْضُوبٍ مَسْرُوقٍ پر صرف صورتاً قبضہ ہوتا ہے

اور مال مَغْضُوبٍ و مَسْرُوقٍ کا باوجود قبضہ ظاہری ملوک نہ ہوا اس لئے ہے کہ وہ قبضہ ہی نہیں، یعنی صورتِ مرقومہ بالا میں تو قبضہ تھا، اگرچہ مستقل نہ تھا، اور یہاں سرے سے قبضہ ہی نہیں، بلکہ فقط صورتِ قبضہ ہے، اور تشابہِ صوری کی وجہ سے عوام کو قبضہ کا دھوکا ہو جاتا ہے، چنانچہ مجتہد صاحب کے لئے بھی یہ تشابہِ صوری سدا رہا ہوا ہے، اور قبضہ سفید ملک کے لئے تام و کامل ہونا شرط ہے کہ مَرَّ۔

الغرض قبضہ مستقر مستقل عِلَّتِ تَامَةٍ ملک ہے، اور ان میں تخلف محال ہے، اور مجتہد العصر نے جو وجہ کم فہمی تجلی اس پر اعتراض کئے تھے کہ اگر قبضہ، عِلَّتِ تَامَةٍ ملک ہے تو چاہئے کہ غاصب و سارق وغیرہ قابض کا زب اشیاے مذکورہ کے عند اللہ مالک ہو جائیں، وہ سب باطل و لغو ہو گئے۔

قبضہ عِلَّتِ ملک نہیں ہے | ہاں المبتدئ مجتہد صاحب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر قبضہ عِلَّتِ تَامَةٍ ملک نہیں تو فرمائیے اور کیا ہے؟ اور اشیاے غیر ملوکہ مثل اشجار و اثمار و جانور ان صحرائی و دریائی جواول ملک میں آتے ہیں تو وہاں عِلَّتِ ملک تو پھر عِلَّتِ کیا ہے؟

کیا ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ وہاں بجز قبضہ تَامَةٍ بیع و شراء وغیرہ اسباب بعیدہ ملک کا پتہ ہی نہیں ہوتا، شاید آپ کے نزدیک اشیاے معلومہ کا ملک میں آنا بھی محال ہو؟

خیر! جو کچھ ہوا رثا و فرمائیے، مگر یہ ملحوظ رہے کہ ہر شی کے واسطے عِلَّتِ تَامَةٍ معنی واسطہ فی العروض ایک ہی شئی ہوتی ہے، کما ہوا ثابت و ظاہر۔ یہ اس لئے عرض کیا کہ بھی حضور اشیاے غیر ملوکہ میں تو قبضہ کو عِلَّتِ تَامَةٍ ملک بتلانے لگیں، اور اس کے ماسوا میں اور عین تجویز کی جائیں، اس کا جواب شافی عنایت فرمائیے، اور یہ بھی نہ ہو سکے تو قبضہ مستقل و مستقر کے عِلَّتِ ملک ہونے کو ہی باطل کیجئے، مگر ایسی کم فہمی کے اعتراض نہ ہوں جیسے جناب نے یہاں پیش کئے ہیں۔

بیع قبل القبض کی مانعت | اس کے آگے آپ کا یہ ارشاد کہ مد بیع قبل القبض ممنوع ہونے سے کس طرح لازم آتا ہے کہ ملک قبل القبض بھی متحقق نہ ہوا کرے؟

عدم ملک کی وجہ سے ہے | اتہی، دعویٰ ملا دلیل ہے، اور آپ نے جو اس عبارت کے اوپر نہایت لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مدو کہ میں بھی اس کو تسلیم کیا ہے کہ بعض صورتوں میں

ملک ہوتی ہے، اور اختیار بیع نہیں ہوتا، سواس طرح پرہوسکتا ہے کہ بیع قبل القبض کی وجہ ممانعت عدم ملک نہ ہو، بلکہ امر آخر ہو،، سو یہ ارشاد جناب بھی لغو ہے، جس کو فہم خدا داد سے کچھ بھی علاقہ ہے وہ بدانتہہ جانتا ہے کہ اور صورتوں میں ممانعت بیع کی اگرچہ کچھ اور ہو، مگر بیع قبل القبض کے ممنوع ہونے کی یہی وجہ ہے کہ قبل القبض وہ شئی ملک تام ہی میں نہیں آتی، چنانچہ اہل فقہ اور شراح حدیث بھی یہی وجہ لکھتے ہیں، اگر احوال فقہار کا دیکھنا دشوار ہے تو ملاحظہ کلام اہل حدیث سے کیوں انکار ہے؟ ہاں البتہ بعض اور صورتیں باوجود ملک، بوجہ مصلحت آخرت بیع کی ممانعت ہوتی، چنانچہ تفریق بین الولد والوالدہ کی ممانعت بھی مصلحت آخر ————— مثل شفقت و ترحم وغیرہ ————— کی وجہ سے ہے، بوجہ عدم ملک نہیں، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بیع قبل القبض ممنوع ہونے کی وجہ بھی مصلحت آخری ہو، چنانچہ ظاہر ہے، آپ ہی ارشاد کیجئے کہ سوائے عدم ملک صورت متنازعہ فیہا میں ممانعت بیع کی اور کیا وجہ ہے؟ ————— یہ احتمال آپ کا بعینہ ایسا ہے جیسا کوئی شخص کہے کہ کفر ممنوع ہے، کیونکہ اس میں کفران نعمت منہم حقیقی ہوتا ہے، اور اس پر کوئی بے وقوف اعتراض کرنے لگے کہ موجدات ممانعت و حرمت کا حصر فقط کفران نعمت میں تھوڑا ہی ہے؟ یا جائز ہے کہ سبب ممانعت امر آخر ہو۔

علاوہ ازیں صورت تفریق میں اگر والدہ اور ولد تفریق پر راضی ہو جائیں، تو پھر اکثر علماء کے نزدیک بیع صحیح ہو جاتی ہے، اور بیع قبل القبض میں اس تراضی سے بھی صحت نہیں آسکتی، اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وجہ ممانعت شفقت و ترحم ہی تھا، عدم ملک نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ بیع مؤخر بین الولدہ والولد عند الفقہار مفید ملک ہوتی ہے، خلاف شفقت و ترحم کرنے کا وبال جدا رہا۔ ————— اور بیع قبل القبض میں اصل سے بیع ہی نہیں ہوتی، کیونکہ بائع کو اب تلک قبضہ جو کہ علت ملک ہے میسر نہیں ہوا، ہاں بوجہ بیع استحقاق قبضہ بے شک حاصل ہے۔

بالجملہ سب صورتوں میں منع بیع کے لئے کوئی وجہ وجہیہ چاہئے، کہیں کچھ وجہ ہے کہیں کچھ، اور بیع قبل القبض میں عقلاً و نقلاً سوائے عدم ملک اور کوئی وجہ ممانعت نہیں ہو سکتی، سو فقط یہ احتمال کہ وجہ ممانعت بیع بعض جگہ عدم ملک کے سوا اور بھی ہو سکتی ہے آپ کو مفید نہیں، کیونکہ

لے باندی اور اس کے نابالغ بچے کو الگ الگ بیچنا ۱۲ ۱۵ وہ صورت جس میں نزاع ہے یعنی بیع قبل القبض ۱۲ ۱۳ معینی انعام فرمانے والے کی نیتوں کی ناشکری ۱۲ ۱۵ موجدات: اسباب ۱۲ ۱۵ باندی اور اس کے نابالغ بچے کے درمیان جدائی گزیرنا بیع ۱۲

اور در چیزوں کے مشارک فی الصورة والاسم ہو جانے سے احکام حقیقی ایک نہیں ہو جاتے، یوں تو آپ بھی مجتہد افضل الشکین کہلاتے ہیں، مگر فقط تشبیہی اسی سے کوئی بے وقوف بھی حضرات مجتہدین و شکین کو آپ پر قیاس نہ کرے گا، چہ نسبت خاک را با عالم پاک؟! اب انصاف سے دیکھئے کہ بیع قبل القبض ممنوع ہونے سے قبضہ کا علت ملک ہونا بھی سمجھا گیا، اور آپ کے اعتراضات کی لغویت بھی ظاہر ہو گئی، وهو المطلوب!

چند متفاوت ملکیتیں اور قبضے اس کے بعد جو آپ نے قبضہ کے علت ملک ہونے پر ایک اور اعتراض بیان فرمایا ہے، وہ توحضوری عقل واجتہاد محل واحد میں جمع ہو سکتے ہیں

بادشند، خلاصہ اعتراض جناب یہ ہے کہ:

”اولہ کا طے میں یہ بات موجود ہے کہ رسول خدا مالک عالم ہیں، جمادات ہوں یا حیوانات، بنی آدم ہوں یا غیر بنی آدم، توجب تمام اشیاء عالم ملوک نبوی ہوئیں تو دو حال سے غالی نہیں یا تو اشیاء ملوک پر آپ کا قبضہ بھی ہوگا یا نہ ہوگا، اگر قبضہ نبوی ہوگا تو ماسوائے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو مالک ہیں بدون قبضہ مالک ہوں گے، اور اگر آپ کا قبضہ اشیاء ملوک پر نہ تھا تو آپ تمام اشیاء عالم کے بدون قبضہ مالک ہوں گے، بالجملة دونوں صورتوں میں تخلف ملک عن القبض لازم آتا ہے، اور در صورت تخلف، علیت و معلولیت کا کیا کام؟

جناب عالی! آپ تو اپنے جوہر عقل دکھلا چکے، اب ہماری بھی عرض سنئے! آپ کے اعتراض طویل اندیل کا یہ خلاصہ ہے کہ آپ کے نزدیک دو قبضے جمع نہیں ہو سکتے، اور منہائے اعتراض جناب فقط یہی مقدمہ ہے، مگر صریحاً! آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ جو شخص اجتماع ملکین کا قائل ہوگا تو اجتماع قبضتین کا پہلے قائل ہوگا، اگر آپ کو اعتراض کرنا تھا تو یہ کرنا تھا کہ دو ملک متقل تمام شئی واحد میں فی زمان واحد جمع نہیں ہو سکتیں، اگرچہ اس اعتراض سے بھی قبضہ کے علت ملک ہونے میں تو کچھ خل نہیں آتا، مگر آپ نے اجتماع ملکین پر تو کچھ نہ فرمایا، عدم امکان اجتماع قبضتین کو تسلیم کر بیٹھے، مگر اس آپ کی تسلیم بلا دلیل کو کون سنتا ہے؟ ہم تو کہہ سکتے ہیں کہ تمام اشیاء عالم حالت واحدہ میں

لے نام میں اور شکل میں شریک ہونا ۱۲ لے مٹی کو یعنی زمین کو عالم پاک یعنی عالم بالا سے کیا نسبت؟ یعنی چھوٹے کے بڑے سے کیا مقابلہ ۱۳ لے ملکیت کا قبضہ سے پیچھے رہنا یعنی ملکیت کا ہونا اور قبضہ کا نہ ہونا ۱۴

ملوک نبوی و ملوک افرادِ ناس ہیں، اسی طرح زمانہ واحد میں مقبوض نبوی و مقبوض جملہ ناس ہیں جیسے ان دونوں ملکوں میں اجتماع ہے ویسے ان دونوں قبضوں میں اتفاق ہے، آپ کو لازم ہے کہ اول اپنے منہائے اعتراض یعنی عدم امکان اجتماع قبضتین کو ثابت کیجئے، اس کے بعد طالب جواب ہو جائے، ورنہ قبل ثبوت مقدمہ مذکورہ اعتراض جناب بھی ردِ نقش بر آب سے کم نہیں۔

مع لہذا اگر جناب اجتماع قبضتین میں کچھ کلام کریں گے تو بعینہ وہی اعتراض اجتماع ملکین پر بھی وارد ہوگا، یعنی اس بات کو تو غالباً آپ بھی تسلیم فرماتے ہوں گے کہ تمام اشیاء عالم ملوکہ بنی آدم وغیرہ ملوکہ خداوند جل و علا شائد ہیں، تو اب ہم بھی حضور سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ بخلاف محالات ہے کہ دو ملکین پوری پوری شیئی واحد میں زمانہ واحد میں جمع ہو جائیں، یعنی یہ کب ہو سکتا ہے کہ شیئی واحد ایک وقت میں زید کی بھی پوری ملک ہو، اور عمرو کی بھی پوری ملک ہو، اور یہ احتمال تو بڑی بطلان ہے کہ اشیاء ملوکہ میں خدا اور بندوں کی شرکت ہو، تو ناچار ہر دو ملک پوری پوری جدی جدی ہو گئی تو اب بتلائیے کہ ان چیزوں کو اگر ملک خداوندی کہتے ہو تو پھر ملک عباد کی کیا صورت؟ اور اگر ملک عباد کہتے ہو تو پھر ملک خداوندی کی کیا شکل؟ بروئے انصاف جب آپ اس کا جواب غایت فرمایاں گے اس وقت ہم کو بھی جواب دینے کی ضرورت ہوگی، بلکہ درحقیقت وہی ہمارا جواب ہوگا، کیونکہ جب آپ اجتماع ملکین کو تسلیم کر لیں گے تو امکان اجتماع قبضتین آپ کو پہلے ماننا پڑے گا، اور قبضہ کا علت تانہ ملک ہونا بحالہ مستحکم رہے گا، اور تخلف ملک عن القبض جس کے آپ مدعی تھے گا و خورد ہو جائے گا۔

اور اس کو بھی جانے دیجئے، ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اشیاء مقبوضہ بنی آدم مقبوض ذات باری بھی ہیں یا نہیں؟ اگر ہیں تو فہو العباد! جیسے یہ دو قبضے جمع ہیں اسی طرح قبضتین سابقین کے اجتماع کا حال سمجھئے، اور اگر نعوذ باللہ آپ اشیاء مذکورہ کے مقبوضہ جناب باری ہونے کے منکر ہیں تو فرمائیے فرما دیجئے، اور کیا عجب ہے کہ آپ اسی راہ چلیں، جو معنی اکثر حضرات غیر مقلدین نے استواء علی العرش کے سمجھ رکھے ہیں انکار قبضہ جناب باری کچھ اس سے تو بعید تر نہیں، بلکہ بعد غور و دونوں معنوں میں اتحاد و اتفاق معلوم ہوتا ہے، مگر ہاں انکار قبضہ کی صورت میں اتنی تکلیف اور بھی کیجئے گا کہ قبضہ کے معنی بھی ارشاد فرما دیجئے کہ کس کو کہتے ہیں، اور اگر آپ کی طرف سے اس باب میں لب کشائی ہوئی تو ہم بھی اس مرحلہ کو علی التفصیل ان اشاراتِ تعالیٰ جناب ہی طے کریں گے۔

قبضہ کے معنی مگر ہاں بطور اجمال اس قدر اب بھی گزارش ہے کہ قبضہ کے معنی یہ نہیں کہ شئی مقبوض قابض کی مُٹھنی کے اندر ہو، چنانچہ آپ نے اس سے پہلے جو قبضہ کے علت تائید ہونے پر کچھ اعتراض پیش کئے ہیں ان سے ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے، بلکہ قبضہ کے معنی ہیں کہ قابض مجازاً بالتصرف ہو، اور اختیار منع و اعطاء رکھتا ہو، اور در باب اعطاء و منع کوئی اس کا مُزاحم نہ ہو۔

علت تائید کا معلول پر قبضہ قوی تر ہوتا ہے اور دوسری بات قابل عرض یہ ہے کہ واسطہ فی العرَض یعنی علت تائید کو اپنے معلول پر وہ قبضہ تائید اور اتصال تام حاصل ہوتا ہے کہ جو خود معلول یعنی عارض کو بھی اپنے نفس پر نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس معروض کو عارض پر بھی وہ قبضہ تائید میسر نہیں ہوتا، چنانچہ آیت وَتَحْنُ الْأَوْتَارَ الْكَاثِرَ مِنْ حَيْلِ الْوَحِيدِ اور آیت الْكَلْبِ الْأَوَّلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وغیرہ آیات کثیرہ کا محمل صلیٰ یہ ہے، ہر ایک صاحب فہم بدانتہا جانتا ہے کہ نور واقع علی الارض یعنی دھوپ پر باوجود بُعد زمین و آسمان جس قدر قبضہ آفتاب کو حاصل ہے خود محمل دھوپ یعنی زمین کو اس قدر اتصال ظاہری پر بھی اس کا عشر عشر میسر نہیں، آفتاب جس وقت آتا ہے زمین کو مُنَوَّر کر دیتا ہے، جب جاتا ہے جلوہ افروزی اپنے ہمراہ لے جاتا ہے، زمین سے باوجود اس قدر قُرب ظاہری کے یہ ممکن نہیں کہ نور کو حوالہ آفتاب نہ کرے، اور اپنے پاس رہنے دے، سوا اس کی وجہ وہی علت و معلولیت ہے، ہاں اگر کوئی حضرت محمود شراب ظاہر ہستی زمین ہی کو قابض علی النور فرمانے لگیں، اور آفتاب، مُعْطٰی نور کو غیر قابض تو اس کا کچھ جواب نہیں۔

محمل احادیث ثلثین کا اجتماع ممکن نہیں اور بنظر دور اندیشی و اندیشہ خوش فہمی جناب اتنا اور بھی عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ

لہ مجازاً بالتصرف تصرف کرنے کا اختیار دیا ہوا۔ اختیار منع و اعطاء: روکنے اور دینے کا اختیار ۱۲۔ لہ عارض جبے دھوپ، اور معرض جبے زمین، اور علت تائید جبے سورج ————— جتنا سورج کا دھوپ پر قبضہ ہے اتنا نہ تو دھوپ کا اپنے نفس پر قبضہ ہے، نہ زمین کا دھوپ پر ۱۲۔ لہ ہم گردن کی رک سے بھی زیادہ قریب ہیں ————— یعنی اللہ تعالیٰ (علت) کو بندوں (معرض) سے نزدیک (عارض) کا مل ہے وہ عارض و معرض کو محال نہیں ۱۳۔ لہ نبی کو کونین ان کی جانوں سے زیادہ لگاؤ ہے ————— یعنی نبی (علت) کو کونین (معرض) سے جو لگاؤ (عارض) کا مل ہے وہ عارض و معرض کو محال نہیں ۱۴۔

اجتماعِ شلین یعنی محل واحد میں دوشی تام مستقل ایک درجہ کی موجود نہیں ہو سکتیں، مثلاً شئی واحد میں دو ملکین تام مستقل، یا ایسے ہی دو قبضے مساوی فی الرتبہ کا مجتمع ہونا بدیہی البطلان ہے، یعنی یہ ممکن نہیں کہ مثلاً شئی واحد زید و عمرو ہر ہر واحد کی علی سبیل الکمال والا استقلال مقبوض و ملوک ہو، ہاں اگر دو ملکین یا دو قبضے متفاوت فی الرتبہ ہوں تو پھر اجتماع میں کچھ وقت نہیں، اور دو ہی پر کیا منحصر؟ اس سے زیادہ کا بھی مجتمع ہونا قرین عقل ہے، چنانچہ قبضہ مرتہن و امین کی کیفیت جو عرض کر آیا ہوں اس سے بھی یہ بات مفہوم ہوتی ہے۔

اس تقریر کے بعد ان شارائے یہ بات خود ظاہر ہو جائے گی شئی واحد کا حالت واحد میں ملوک خداوندی و ملوک نبوی و ملوک بنی آدم ہونا درست ہے، اور اسی پر قبضہ کو قیاس کر لیجئے، اس لئے کہ صورت مذکورہ میں تساوی فی الرتبہ تصور آئی ہے جو اٹلاک مذکورہ کا اجتماع محال ہو کیونکہ قبضہ اعلیٰ و اتومی تو قبضہ جناب باری جل و علی ثناء ہے، اس کے بعد قبضہ نبوی کا رتبہ ہے، اس کے بعد کہیں بنی آدم وغیرہ کی نوبت آئے گی، چنانچہ اولہ کاملہ کی عبارت میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، ایک جملہ نقل کرتا ہوں ”آپ یعنی جناب رسالت مآب اصل میں بعد خدا مالک عالم ہیں، دیکھئے! لفظ بعد“ سے بشرط فہم یہی مطلب معروض مفہوم ہوتا ہے۔

دو خدا کیوں نہیں ہو سکتے؟ ہاں البتہ دو صورت تساوی فی الرتبہ اجتماع کی کوئی صورت نہیں، یہی وجہ ہے کہ دو خدا کا موجود ہونا محال ہوا، کیونکہ نعوذ باللہ منہ اگر دوسرا خدا ہوگا تو تساوی فی الرتبہ ضرور ہوگا، اور حالت واحد میں دو مالک و قابض کامل و مستقل مساوی فی الرتبہ تسلیم کرنا پڑے گا، وھو محال کما ہوا۔

اب یہ عرض ہے کہ اگر جناب کچھ اس بارے میں تحقیق مجتہدانہ کے زور دکھلائیں تو پہلے امور معروضہ احتقر کو ملاحظہ فرمائیں، بے نیکی کی نہ ٹھیرے، مجتہد صاحب! یہاں تک جس قدر اعتراضات آپ نے قبضہ کے علت ملک ہونے پر پیش کئے تھے، اور اپنے حوصلہ کے موافق بہت کچھ سعی و عرق ریزی کی تھی دیکھئے سب ہباءً منتوڑا ہو گئے، بلکہ بشرط فہم آپ کے بعض اعتراضات سے تو اور قبضہ کا علت ملک ہونا مستحکم ہو گیا، ہاں اگر کوئی اعتراض قابل التفات اہل عقل ہو تو پیش کیجئے ہم ان شارائے جواب با صواب دیں گے، ورنہ قبضہ کے علت ملک ہونے کے قائل ہو جائیے، اور دھینگا دھنگی کو کار نہ فرمائیے۔

اولہ کی ایک دلیل پر اعتراض کا جواب، اور فقیر کے معنی

بسیب مرتفع ہونے ملک ظاہری کے تھا، اور یہ نہیں کہ بجز دار تقاض قبضہ تمام مال و اسباب ملوکہ
مہاجرین ان کی ملک سے ظاہر و باطن نکل گیا، ورنہ مولف اولہ بتلائے کہ مہاجرین نے کیا قصور کیا
کہ بجز دار تقاض قبضہ مال ملوک ان کی ملک سے ظاہر و باطن نکل گیا؟ انتہی، (صفحہ ۵۵)

تقریر معروضہ کے بعد قابل التفات نہیں، کیونکہ جب یہ بات محقق ہو چکی کہ قبضہ تامہ مفید ملک
ہوتا ہے، چنانچہ دلیل عقلی و قواعد شرع اس کے مؤید ہیں، تو اتر تقاض قبضہ سے اتر تقاض ملک ہونا ضروری
ہے، ورنہ اگر آیت مذکورہ میں فقرا کے وہ معنی مراد ہوں جو آپ کہتے ہیں تو مخالفت قواعد شرع و
دلائل عقلیہ جو مذکور ہو چکے — لازم آتی ہے۔

اس کے سوا ”فقیر“ کے معنی یہ ہیں کہ وہ مال کا مالک نہ ہو، یہ معنی نہیں کہ سر دست مال اس
کے پاس نہ ہو، ورنہ قرآن شریف میں بیان مصارف صدقات میں فقرا و مساکین کے ساتھ ابن سبیل

لہ اولہ کاملہ میں قبضہ کے علت ملک ہونے کی یہ دلیل بیان کی گئی ہے کہ جو صحابہ کرام اپنا مال و مناع چھوڑ کر راہ خدا میں
جہت کر کے مدینہ منورہ آ گئے تھے ان کو اللہ تعالیٰ نے سورہ شری انھوں آیت میں ”فقرا“ کہا ہے، اور ”فقیر“ اس شخص کو کہتے
ہیں جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو، یا بقدر ضرورت نہ ہو، جبکہ یہ حضرات دار الکفر میں بہت کچھ مال چھوڑ کر آئے تھے، لہذا اگر وہ
چیزیں ان کی ملکیت میں ہوتیں تو وہ ”فقرا“ کیسے کہلاتے؟ وہ ”فقرا“ اسی صورت میں ہو سکتے ہیں کہ ان
کی اہلاک قبضہ اٹھ جانے کی وجہ سے، اور کافروں کے قابض ہو جانے کی وجہ سے، ان کی ملکیت سے خارج ہو
گئی ہوں، پس ثابت ہوا کہ ملکیت کی علت قبضہ ہے۔

اس پر صاحب مصباح نے اعتراض کیا ہے کہ مہاجرین کو ”فقرا“ اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کا مال ان کے ساتھ
نہیں تھا — حضرت قدس سرہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات غلط ہے، آیت صدقہ یعنی مصارف زکوٰۃ
والی آیت اِنَّهَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ (۱۱) میں ”مفقرا“ کو الگ شمار کیا گیا ہے، اور ابن السبیل (مسافر) اور
فی سبیل اللہ جس کا مصداق منقطع الحاج اور منقطع الغزاة ہیں ان کو الگ شمار کیا گیا ہے، اگر فقیر کے معنی
یہ ہوتے کہ اس کا مال اس کے ساتھ نہ ہو، تو اس اعتبار سے مسافر وغیرہ بھی فقیر ہیں، ان کو الگ شمار کرنے
کی کیا ضرورت تھی؟ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ ”فقیر“ وہ نہیں ہے جس کا مال اس کے پاس نہ ہو، بلکہ ”فقیر“
وہ ہے جس کی ملکیت میں کوئی مال نہ ہو، یا ناکافی مال ہو ۱۲

کے بیان کرنے کی کچھ ضرورت نہ تھی، علیٰ هذا القیاس منقطع الحاج ومنقطع الغزاة کو قسم علیحدہ از فقرارو مساکین مقرر کرنا لغو تھا، کیونکہ جب آپ کے نزدیک فقیر اس کو کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ مال نہ ہو اگر ہم ملوک ہو تو ابن سبیل ومنقطع الحاج وغیرہ سب اس میں داخل ہو گئے۔

اب ارشاد فرمائیے کہ آپ جو فقیر کے معنی اصلی حقیقی چھوڑ کر اپنی طرف سے معنی مجازی بلا کسی قرینہ صارفہ کے مراد لیتے ہیں، اور مخالف تہ نقل و نقل جداری تو اس کی کیا وجہ؟ اور کتب لغت و کتب تفسیر وفقہ کو ملاحظہ کیجئے کہ فقیر کے کیا معنی لکھتے ہیں، بعض تو فقیر کے معنی لَا يَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا اَوْ يَمْلِكُ اَذْنًا شَيْءٌ بیان کرتے ہیں، اور بعض کتب لغت مثل قاموس و کتب فقہ میں فقیر کی تفسیر لَا يَمْلِكُ لَكَ مَا يَكْفِي عِيَالَهُ اَوْ مَن لَّهٗ اَذْنٌ شَيْءٌ انتہی کے ساتھ کی ہے، اور اگر فقیر کے معنی وہ ہوتے جو آپ کہتے ہیں تو بجائے لفظ "لَهُ" لفظ "عِنْدَهُ" کہنا چاہئے تھا، اور پہلی تفسیر میں تو لفظ ملک صراحتاً مذکور ہے۔

_____ بالجملہ باتفاق اہل لغت وفقہ وغیرہ معنی فقیر میں ملک کی نفی ہے، فقط قبضہ ظاہری کے مُرتفع ہونے سے کسی کو فقیر نہیں کہا کرتے، ورنہ اگر کسی کا کل مال دوسرے شخص کے قبضہ میں بطور امانت ہو تو اس کو بھی آپ کے مشرب کے موافق فقیر کہہ دینا چاہئے گو کتنا ہی مالدار ہو۔

ہاں البتہ ابن السبیل کے معنی لکھا کرتے ہیں، کتب فقہ وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے هُوَ مَنْ لَّهُ مَالٌ لَا مَعَهُ، یہ اجتہاد جناب ہے کہ فقیر ابن سبیل کے معنی خلاف لغت وغیرہ ایک سمجھتے ہو، سائل فقہیہ سے تجاویز فرما کر معنی لغت میں بھی اجتہاد فرمانے لگے، اگر یہی اجتہاد دروازہ افزوں ہے تو دیکھئے کہاں تلک نوبت پہنچتی ہے۔

اور آپ کا یہ استفسار کہ "مہاجرین نے کیا تصور کیا تھا جو بجز ارتفاع قبضہ ان کی ملک بھی مرتفع ہو گئی؟" صوبت بے معنی سے کم نہیں، مجتہد صاحب! ہم تو قبضہ کو علت ملک کہتے ہیں، جیسا کہ اس کے حدوث سے ملک ثابت ہوتی ہے، اسی طرح اس کے زوال سے ملک زائل ہو جاتی ہے، اگر ہم جرم و خطا کو علت، ارتفاع ملک کی قرار دیتے تو جب استفسار مذکور بے شک بجا تھا، ہاں آپ کے انداز تقریر سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ جناب کے نزدیک علت ارتفاع ملک جرم و قصور

لہ جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو، یا جس کی ملکیت میں مہولی چیز ہو، یعنی بقدر ضرورت بھی نہ ہو ۱۲ لہ جس کی ملکیت میں انتہا مال نہ ہو جو اس کے مال بچوں کے گزارے کے لئے کافی ہو، یا جس کی ملکیت میں بس معمولی سالہ ہو ۱۳ لہ جس کی ملکیت میں مال ہو مگر اس کے ساتھ نہ ہو ۱۴ لہ ہر دن بڑھنے والا ۱۵

ہوا کرتا ہے، سو صورت متنازعہ فیہا میں زوال ملک ظاہری کے تو آپ بھی قائل ہیں، اب آپ فرمائیں کہ مہاجرین کے کس قصور کی وجہ سے ان کی ملک ظاہری مُرتفع ہو گئی؟ اور بیع و شراہ وغیرہ عقود میں عاقدین کا کیا تصور ہوتا ہے جو شیخیہ بیع و شراہ ان کی ملک سے نکل جاتا ہے؟ کیونکہ آپ تو علت زوال ملک قصوری کو قرار دیتے ہیں۔

دُور روایتوں سے ادلہ کی دلیل پر اعتراض بعد اس کے آپ نے دُور روایتیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے جو بخاری میں منقول ہیں تحریر

فرمائی ہیں، پہلی روایت کا تو خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا گھوڑا بھاگ گیا تھا، اور کفار نے اس کو پکڑ لیا، جب اہل اسلام ان پر غالب ہوئے تو فرس مذکور زمانہ نبوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے حوالے کر دیا، اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ ان کا غلام خود بھاگ کر روم میں چلا گیا، اور بعد غلبہ اہل اسلام وفات نبوی کے بعد حضرت خالد بن ولیدؓ نے غلام مذکور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو لوٹا دیا۔

اور ان روایات کے بعد آپ نے بواسطہ ملا علی قاریؒ ابن ملکؒ سے اور نیز امام ابن ہمام سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ بھی یہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا اگر کسی مسلمان یا ذمی کا غلام خود بھاگ جائے اور اہل حرب اس پر قابض ہو جائیں تو ہرگز کفار مالک نہیں ہوں گے، اور یہی مذہب امام اعظمؒ کا ہے، تو جس صورت میں خود باقرار خفیہ کفار دار الحرب بکسر قبضہ وتبذیر دار غلام آپ کے مالک نہ ہوئے، پھر مہاجرین نے توفیق ادلہ کا کیا تصور کیا ہے کہ ان کا مال و اسباب بکسر قبضہ مملوک کفار ہو جائے؟ انتہی (۱۵۵ ومنہ ملخصاً)

قبضہ تامہ علت ملک اس وقت ہوتا ہے مجتہد صاحب! سنئے! ہمارا قول یہ ہے کہ بعد جب مقبوض قابل ملک ہو (جواب کی تمہید)

یعنی مہاجرین کے اموال میں ۱۲ ۱/۲ لے بخاری شریف کتاب الجہاد باب اذا غنم المشركون مال المسلم ثم وجدہ المسلم ۳۳ مری ۱۲ لے مرقاۃ ۳/۲ طبع ملتان ۱۲ لے ابن ملک عبداللطیف بن عبد العزیز (متوفی ۷۵۰ھ) حنفی فقہ ہیں، اگر تان کے باشندے ہیں، آپ کے پر داد کا نام فرشتہ تھا اس لئے آپ کو ابن ملک کہتے ہیں، آپ نے مشارق الانوار (تصنیف قاضی عیاض رحمہ اللہ) کی شرح مبارق الاثر تھار تحریر فرمادی ہے ملا علی قاریؒ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں اس سے بکثرت نقل فرماتے ہیں ۱۲

کیونکہ غلبہ آفر معلول سے ہوا نہیں ہو سکتی، لیکن یہ شرط ہے کہ شئی مقبوض قابل ملک ہی نہیں
کو قبضہ ہونا چاہیے خواہ قابلیت ملک ہو یا نہ ہو یہی وہ ہے کہ کتب فقہ میں بہت کفار لکھتے ہیں :

وَرَأَى الْقَلْبُ مَا عَنِ أَمْرِ الْإِنْسَانِ عَيْنًا (اور اگر کفار نے کتب لکھا کہ ہمارے مال پر اگرچہ وہ مسلمان
مُؤْمِنًا وَ أَحْسَنُ وَ هَادِيًا لِيَوْمِ مَلَكُوفًا (مؤمن ہو اور وہ اس کو اور عربوں کے لئے نور اس
(درمختار منہج باب استیلاء الكفار) کے ملک ہو جائیں گے)

اور اس کے بعد یہ کہتے ہیں :

وَلَا يَمْلِكُونَ كَيْدًا مُكْرَمًا وَلَا قُوَّةً وَلَا يَمْلِكُونَ (اور کفار ہمارے آزاد، مددگار، قوت اور اور اس کے
وَمَا كُنَّا كُنَّا (درمختار منہج) مملکتی نہیں گے)

یعنی غلام چونکہ قابل وکیل ملک ہوتا ہے تو اس نے بعد وجہ قبضہ ضرور ملوگ ہو جائے گا
اور ضرور مدد و قوت ملے گا ملک نہیں اس لئے ملوگ نہیں ہو سکتے، اگرچہ قبضہ موجود ہو، اور یہ
مسئلہ تمام متفقین فقہ کے نزدیک خواہ امام ابن کلام ہوں خواہ قاضی قاضی ہوں مسلم ہے، اور
تسلیم مسئلہ مذکور سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ تمام حضرات قبضہ کو غلبہ ملک سمجھتے ہیں، پھر علامہ
کب ہو سکتے ہے کہ وہی خود مسئلہ مسلک کے خلاف کرنے لگیں، اور آپ کی طرف سے کسی کچھ کسی کچھ
ارشاد دیکھ لیں۔

بھاگے ہوئے غلام کے حربی مالک کیوں نہیں مارتے؟ | باقی رہا آپ کا یہ شبہ کہ امام صاحب
کے نزدیک غلام آتی یا وجہ قبضہ

اہل حرب ان کا ملوگ نہیں ہوتا، اور اس مسئلہ سے آپ کا یہ ثابت کیا کہ قبضہ کفار منہج ملک نہیں ہوتا،
آپ کی خوش فہمی کا نتیجہ ہے، بہتہ صاحب اپنی پہلے عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ کفار کے منہج ملک ہونے
کے لئے شئی مقبوض کامل و قابل ملک ہونا شرط ہے، اور غلام آتی کا صورت مذکورہ بالا میں ملوگ کفار
نہ ہوتا، اس وجہ سے کہ میں وقت اس پر قبضہ کفار ہوا اور اس وقت مکمل و قابل ملک ہی نہیں ہوا،
سو غلام آتی کے ملوگ کفار نہ ہونے سے یہ کیونکر ثابت ہو گیا کہ قبضہ کفار وہاں ہی منہج ملک نہ
ہو گا جس جگہ شئی مقبوض قابل ملک ہو۔

استیلاء کفار سب ملکیت کب بنتا ہے؟ | تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اسوای اہل
اسلام جس پر اہل حرب کا قبضہ ہو سکتا ہے

یا تو اس قسم سے ہوں گے کہ جو مال ارشاد خَلَقْنَا لَكُمْ سُبُلًا لَّأَنْتُمْ عَلَيْهَا حَاكِمِينَ

داخل ہے، اور غرض اس کی خلقت سے ملکیت ہے، یعنی انسان کے سوا جو کچھ اشیاء کہ ملکوتہ بنی آدم ہیں، اور یا اس قسم سے ہوں گے کہ جو مال دراصل مخاطبین خلقت لکم مافی الارض جیمعا میں داخل ہے، اور اصل اس کی تحریریت و مالکیت ہے، ہاں بوجہ عروض کفر بدلت او لکلت کا لا نعام بل ہنم اصل شان ملکیت اس میں آگئی ہے، یعنی غلام باندی میں، کیونکہ جب انعام ملکوت بنی آدم ہو گئے، تو جو ان سے بھی رتبہ میں کم ہیں وہ کیوں ملکوت نہ ہوں گے؟ اور ان دونوں قسموں کا ملکوت کفار ہونے میں جدا جدا حال ہے، قسم اول یعنی سوائے عبد و امتہ کے ملکوت کفار ہونے کے لئے تو مطلق قبضہ تام کی ضرورت ہے، خواہ اہل حرب ہوں اور الاسلام میں اگر مال مذکور لے جائیں، یا مال مذکور کسی طرح سے دارالحرب میں پہنچ جائے، اور اس کے بعد مقبوض کفار ہو گیا ہو۔ اور قسم دوم یعنی عبد و امتہ کا بوجہ تسلط ملکوت کفار ہو جانا صاحبین کے نزدیک تو مثل قسم اول فقط قبضہ تامہ ہی سے محقق ہو جاتا ہے، خواہ قبضہ کفار عبد و امتہ پر دارالاسلام میں واقع ہوا ہو، یا دارالحرب میں، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم ثانی کی دونوں صورتوں میں فرق ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر قبضہ کفار عبد و امتہ پر دارالاسلام میں واقع ہوا ہو تو مثل اموال باقیہ ملکوت کفار ہو جائیں گے، اور اگر غلام خود بھاگ کر دارالحرب میں جا ملا، اور وہاں جا کر مقبوض کفار ہو گیا تو اس صورت میں ملک کفار نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں۔

صاحبین کے ارشاد کی وجہ تو ظاہر ہے، اور صاحبین کے قول سے قبضہ کا علت ملک ہونا بھی ظاہر و باہر ہے، ہاں دُوبائیں قابل استفسار باقی رہیں، ایک تو یہ کہ امام صاحب کے ارشاد سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ ملک کی علت تامہ نہیں، ورنہ عبد آتی بعد قبضہ کفار ملکوت کفار ضرور ہو جاتا، دوسرے یہ کہ امام صاحب کے اس فرق کرنے کی کیا وجہ ہوتی؟ جیسا اموال باقیہ بعد تسلط، اور عبد و امتہ در صورت وقوع قبض کفار فی دارالاسلام ملکوت ہو جاتے ہیں، ایسے ہی عبد آتی بھی بعد قبض، ملکوت کفار ہو جانا چاہیے۔ سو امر دوم یعنی دونوں صورتوں میں امام صاحب کے فرق کرنے کی تو یہ وجہ ہے کہ جب اموال باقیہ حسب ارشاد

لے اللہ تعالیٰ نے تمہارے فائدہ کے لئے تمام وہ چیزیں پیدا کی ہیں جو زمین میں ہیں ۱۲

لے یہ لوگ جو باپوں کی طرح ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ بدراہ ہیں ۱۳ عہد: غلام، آنت: باندی ۱۴

خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا قَابِلِ مَلِكِ بَنِي آدَمَ بَيْتِهِ، بلکہ علت غائی ان کے بنانے کی انتفاع بنی آدم ہی ہوا تو اس قسم کے اموال ہر حالت میں ملک انسان ہو سکتے ہیں، فقط قبضہ تام ہونا چاہئے، بخلاف بنی آدم کہ اصل ان کی حریت و مالکیت ہے، ہاں بوجہ امور خارجیہ عرض ملک ان پر ہو جاتا ہے، اور اگر کسی وجہ سے ملک عارضی ان پر سے زائل ہو جاتی ہے تو پھر حریت اصلیت تو ظاہر کرتی ہے۔

اس تقریر کے بعد یہ گزارش ہے کہ جس صورت میں خود کفار دارالاسلام میں اگر غلام کو پکڑ لے گئے تو ضرور کفار غلام مذکور کے مالک ہو جائیں گے، کیونکہ قبضہ، علت ملک تھا، اور غلام محل وقابل ملک ہے، جب بجائے قبضہ مالک قبضہ کفار آگیا، تو عبد موصوف بالبداہت مالک اول کی ملک سے خارج ہو کر داخل ملک کفار ہو جائے گا، اور بعینہ ایسا حال ہوگا جیسا صورت بیع و شرا وغیرہ اسباب تبدل قبض میں تبدل ملک ہو جاتا ہے، ہاں جس صورت میں خود غلام بھاگ کر لاج دارالحرب ہو گیا، اور اس کے بعد اہل حرب کے قبضہ میں آگیا، تو اب یوں کہہ نہیں سکتے کہ مثل صورت سابق مالک اول کی ملک سے خارج ہو کر معاً علی الانفصال داخل ملک کفار ہو گیا، بلکہ جب عبد آبق دارالاسلام سے خارج ہوا، تو اسی وقت محکم حرب ہو جائے گا، کیونکہ بوجہ تباہن دار قبضہ مالک سے تو باہر ہو گیا، اور اب ملک کسی اور کے قبضہ میں آیا نہیں، تو بعینہ عتق کا ساحل ہو جائے گا، عتق میں بھی تو یہی ہوتا ہے کہ عبد و امۃ ملک مالک سے خارج ہو جاتے ہیں، اور کسی اور کی ملک میں داخل نہیں ہوتے۔

بالجملہ چونکہ حریت بنی آدم کا وصف اصلی ہے، اس لئے بجز دار تقاض قبضہ مالک صورت متقومہ میں عبد آبق داخل فی حکم التحرر ہو جائے گا، اس کے بعد اگر قبضہ کفار میں آجی گیا تو کیا ہوتا ہے؟ اب وہ بوجہ حریت اصلیت محل انشاء ملک ہی نہ رہا، بخلاف اموال باقیہ کے، کیونکہ ان کی اصل ملکیت ہے، اور اس وجہ سے کسی حالت میں قابلیت ملکیت ان سے زائل نہیں ہو سکتی، فقط قبضہ ہونا چاہیے کسی حالت میں ہو۔

اس کے بعد اہل فہم سے تو امید قوی ہے کہ امام صاحب علیہ الرحمۃ کی اس دقیقہ سنجی کی داد ہی دیں گے، اور جن کونشہ ظاہر پرستی چڑھا ہوا ہے وہ تو جو کچھ کہیں تھوڑا ہے بقول شخصے
ای روشنی طبع تو بر من بلا شدنی

لے ہائے طبیعت کی جولانی، تو تو میرے لئے مصیبت بن گئی — یعنی امام عظیم رحمۃ اللہ کی دقیقہ سنجی طعن اعدا کا سبب بنی

امام اعظم کی اس باریک بینی و مخفی فہمی ہی نے آپ جیسوں کی زبانیں کھلوائیں، اور ان کو نشانہ تہیہ سلامت بنایا۔

اور جب یہ بات محقق ہو گئی کہ عبد اَبق کا ملوک کفار نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ قبضہ مفید ملک نہیں ہوتا، جیسا آپ کو دھوکا ہوا، بلکہ عدم ملکیت کی یہی وجہ ہے کہ عبد اَبق بعد دخول دار الحرب قابل محل ملک کفار ہی نہیں رہا، تو اب یہ شبہ بھی کہ امام صاحب کے نزدیک قبضہ کفار مفید ملک نہیں، سراسر لغو ہو گیا، ————— مجتہد صاحب! جو کچھ عرض کر آیا ہوں کوئی نئی بات نہیں، بلکہ یہ سب مضمون کتب مشہورہ فقہ میں موجود ہے، چنانچہ در مختار میں مرقوم ہے، جی چاہے تو دیکھ لیجئے، ہاں البتہ تھوڑی سی فہم کی ضرورت ہے، اور اسی میں کلام ہے۔

فہم کی ضرورت | جناب مولوی صاحب! ہر بات میں خصوصاً مضامین علیہ میں جزو اعلیٰ، فہم و فراست ہے، اور سب چیزیں اس کے بعد ہیں، مگر افسوس آپ صاحب یہ سمجھ بیٹھے ہیں

کہ مبنائے اجتہاد مطالعۃ الفاظ قرآن و حدیث پر ہے، فہم رسا و نقل معانی رس جو در باب فہم مطالب علیہ اصل اصول ہے مجتہدین زمانہ حال کے نزدیک ایک امر فضول ہے، لَکَانَ اللَّهُ وَ لَکَانَ الْیَوْمَ رَاجِحُونَ! اتنا نہیں سمجھتے کہ اگر فقط مطالعۃ کتب سے کام چلتا تو یوں چاہیے تھا کہ اس زمانہ میں بہ نسبت زمانہ سابق کے علمائے طویل الشان کتنا اور کتنا بھر طرح زیادہ ہوتے، کیونکہ ہر فن کی کتابیں فضل جیسی اے دستیاب ہوتی ہیں، خصوصاً کتب احادیث جو مبنائے احکام دین ہیں، زمانہ مجتہدین میں یہ کتابیں کہاں تھیں؟ حالانکہ معاملہ بالعکس ہے، بروئے انصاف آج کل کے علم کو علمائے سابقین کے علم سے کچھ بھی نسبت نہیں، آپ ہی اپنا حال ملاحظہ فرمائیے کہ باوجود دعویٰ اجتہاد و مشغلہ کتب نبی جہاں کہتے ہو اٹھی کتے ہو، یہ امید تو آپے قریب محال کے ہے کہ آپ کوئی نئی بات اپنی طرف سے قابل تحسین اہل فہم بیان فرمائیں، غضب تو یہ ہے کہ اوروں کی لکھی ہوئی کو بھی جو صاف صاف باتیں ہیں آپ نہیں سمجھتے

۱۔ در مختار میں ہے: وَإِنْ أَبَقَ إِلَيْهِمْ قَوْمٌ مُّسَلَّمُونَ، فَاتَّخَذُوا قَهْرًا، لَا، خِلَافًا لَهُمَا، لِفُظِّهِ رِيْدَةً عَلَى نَفْسِهِ بِالْخُرُوجِ مِنْ دَارِنَا، فَلَهُ يَتَّقُ مَحَلًّا لِلْمَلِكِ (ص ۱۶۹ ج ۳)

ترجمہ: اگر کوئی مسلمان غلام دار الحرب میں بھاگ جائے، اور وہ لوگ اس کو زبردستی پکڑ لیں تو وہ مالک نہ ہوں گے، صاحبین کے نزدیک مالک ہو جائیں گے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دارالاسلام سے نکلے ہی اس کی ذات پلاس کا قبضہ ظاہر ہو گیا، اس لئے وہ ملکیت کا محل نہ رہا ۱۲۔ لکھا یعنی تعداویں، اور کثیف یعنی استعدادیں ۱۳۔

سو وجہ کیا ہے، وہی تصورِ فہم ہے اور نہ الفاظِ کتب کا مطالعہ کرنے سے تو آپ بھی عاری نہیں۔
آدمیت ہی کا نہ ہونا ہے اور نہ عیب اور کیا ہے آہٹوں؟

فہم میں فیضِ صحبت کو بہت دخل ہے | مجتہد صاحب! اگرچہ دراصل تو فہم و کم فہمی امورِ خدا داد ہیں، یہ نہ مطالعہ کتب کی تیسرے جو نہ دعویٰ علم و اجتہاد سے

مگر تاہم یہ امر بھی ٹھیک ہے کہ فیضِ صحبت و فیضِ استاد کو بہت دخل ہوتا ہے، کتب فقہ کو بغور ملاحظہ فرمائیے اور علمائے مقلدین کی خصوصاً وہ عالم کہ جن کو فہمِ حقائق شناسی عطا ہو ہے، کش برداری کیجئے، اذقل کی باتوں کو مضامینِ شرعیہ کہہ کر نہ تھائیے، کیا عجب ہے کہ اس کج فہمی سے کہ سیدی بات کو بھی اٹھی سمجھتے ہوں جات پاؤ، فقط کتبِ بینی سے کام نہیں چلتا، کہیں سے فہم ہاتھ آئے تو لائیے، وہ دربارِ زماں گُل و لالہ کی نیست چیز ہے کہ دریں فصل ضرورت دماغ است

دورِ روایتوں سے اعتراض کا جواب | رہی یہ بات شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ اگرچہ امام صاحب و صاحبین و ابن ہمام و ملا علی قاری وغیرہم محققینِ خفیہ

کے ارشاد سے قبضہ کفار کا مفید ملک ہونا ثابت ہو گیا، مگر ان روایتوں کا جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بخاری شریف میں منقول ہیں کیا جواب؟ اس نے یہ عرض ہے کہ جب یہ قاعدہ کلیہ شرعاً و عقلاً دونوں طرح ثابت ہو چکا کہ قبضہ نامہ مستقلہ علت ملک ہوتا ہے، اور بہت سے قواعد شرعیہ اس پر موقوف و مُطَبَّق ہیں، تو بروئے فہم ایک وجہِ دویٰ خاص کی وجہ سے کہ جس میں بہت احتمال ہو سکتے ہیں، اس قاعدہ کلیہ کو بالکل کالعدم کر دینا بڑی بے انصافی ہے، وہ روایت جس میں عبدِ آقہ کو لوٹا دینے کا مذکور ہے وہ تو امامِ علم کا عینِ مذہب ہے، کما مَرَمَدٌ لَدَّ .

باقی روایت دوسری اگرچہ بظاہر اس قاعدہ کی معارض معلوم ہوتی ہے، مگر فی الحقیقت یہ کلامِ محتمل ہے، اس میں اور بھی احتمال ہے، آپ مدعی ہیں، رفع احتمال اس کا آپ کے ذمہ ہے، الفاظِ حدیث کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ فرس مذکور بعد رجوع مالک کے حوالہ کیا گیا، مگر یہ مطلب الفاظِ حدیث سے نہیں نکلتا کہ وہ رجوع کس وجہ سے تھا، یہ آپ کی رائے ہے کہ وہ رجوع بقاعدہ ملکِ اول تھا، مشکل تو یہ ہے کہ آپ معنیِ مطابقتی حدیث اور اپنے قیاس میں بھی تمیز نہیں کر سکتے، ہو سکتا ہے کہ وہ رجوع

لے آہو: ہرن ۱۲ ملے باغ میں گُل و لالہ کی کچھ کمی نہیں ہے: وہ چہرہ جو اس موسم میں ضروری ہے وہ دماغ ہے ۱۱

لے کیونکہ امامِ علم رحمہ اللہ کے نزدیک کفار اس غلام کے مالک ہی نہیں ہوئے، اس نے وہ بالغ غنیمت میں شمار نہ ہوگا ۱۲

اندیشہ تعلیقی خاطر مالک اول جو، یعنی متفقہائے طبع انسانی ہوتا ہے کہ اپنی شئی کے ساتھ ایک تعلیقی
 خاطر ہوتا ہے، خاص کر جب وہ کسی آفت ناگہانی کی وجہ سے کسی اور سے کھینچ کر ہٹا جائے
 تو مالک اول کو، دیکھ کر ضرور ایک گفت ہوگی، تو اس گفت کے اندیشہ کے زیرِ مذکر مالک کو دیا
 گیا ہو، موجب رجوع بقائے ملک ہی میں تھم نہیں، اشتدادِ الدرد اور دلدادگی نسبت میں آتی ہے مناسب
 یہ ہے کہ ایک ہی شخص کے حصہ میں لگائے جائیں، تو اس کی وجہ یہ ضرور اسی ہوتی ہے کہ وہ مخصوص
 دونوں کا مالک ہے، اس کی وجہ ظاہر ہے کہ فقط اندیشہ تعلیقی خاطر ہوتا ہے، جو ضرورتِ معاشرت
 موجب رنج و گفت ہوتا ہے، اس طرح پر ضرورتِ معاشرتی فیہ میں بھی اس احتمال کی گنجائش ہے
 بلکہ میں وہ بشرطِ فہم قابلِ قبول ہے، آپ ذمہ لیں، اور اس صورتِ خاص سے قاصر و غنیہ ضرور
 فی الشرح کو توڑنا چاہتے ہیں اس احتمال کو رنج کیجئے، پھر اس روایت سے صحابہ علیہ السلام کو بتائیے۔

میں گھڑے کے ٹوٹنے کی صورت میں، چاہے یہ بات جان میں چاہئے کہ تمام کے واقف ہیں اور وہیں ہوتوں
 نہیں، تمام روایات میں یہ بات ہے کہ دو جہاں کروم میں چلا گیا تھا، اور حضرت غلام نے اسے حضرت ابن عمرہ کو
 واپس کیا تھا، مگر گھڑے کے واقف میں روایات مختلف ہیں، اور وہ سب روایات بخاری شریف میں ایک ہی جگہ ہیں
 صحیح ہیں، ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جبکہ اس حضورِ صلِ افطیہ اکرم کے مبارک دروازے، دوسری روایت
 یہ ہے کہ گھڑا بھی جہاں کروم میں کپاس چلا گیا تھا، اور غلام نے اسے حضرت ابن عمرہ کو واپس کیا تھا، تیسری
 روایت یہ ہے کہ یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے دروازے، اور چنانچہ ایک روایت کا ہے، اس نے صحیح جواب ہے کہ گھڑا
 پر کھڑا سیدہ، وہاں غلام ہی نہیں تھا، گھڑا میری جگہ میں جہاں کروم میں کپاس چلا گیا تھا، غلام کے بعد
 وہ حضرت ابن عمرہ کو واپس کیا، اسی نسبت میں اس کو شال نہیں کیا گیا، کیونکہ کفلاس کے ایک نہیں ہوتے تھے،
 بخاری شریف کی یہ روایت اس بارے میں بالکل سچ ہے کہ

اِنَّكَ كَانَ عَلَى فَرْجٍ يَوْمَ لَقِيَ السَّلَامُ
 وَاَمِيرُ الْمُسْلِمِينَ يَوْمَ شَدِي خَالِدُ
 بَنُ الْوَلِيدِ، يَقْتَضِي اَنْ يُوْبَهُ كَعَرَفَ
 فَذَكَرَهُ الْعَدُوُّ، فَذَكَرَهُ هُزْنُ الْعَدُوِّ
 مَا ذَكَرَهُ الْعَدُوُّ.
 اور گھڑا میری جگہ میں حضرت ابن عمرہ کی سہمی ہوئی حالت
 اور ابوبکر حضرت غلام نے، اس کی حالت میں کہیں
 چلا گیا تھا، گھڑے کو غلام نے کپاس چلا دیا، جب دشمن کو
 شک ہوئی تو حضرت غلام نے اسے گھڑا حضرت ابوبکر
 کو واپس کر دیا۔

قابلِ تامل یہ ساقی ہے میری مرآت میں، اب وہ ہے، اور غلام، انہی کے واقف ہے (باقی شمار)

علاوہ ازیں ہم آپسے دریافت کرتے ہیں کہ اگر اس قسم کے مال کا لوٹا دینا مالک اصلی کی طرف واجب ہے تو اموال مہاجرین کو جو محل تنازع ہے، بعد فتح مکہ اہل مکہ کے قبضہ سے نکال کر مہاجرین کے حوالہ کر دینا چاہئے تھا، وھو غرضائیت، بلکہ احادیث سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ اموال مذکورہ بعد فتح مکہ بھی اہل مکہ ہی کے قبضہ میں رہے۔

مجتہد صاحب! قبضہ کا علت ملک ہونا ایسا نہیں جس کو آپ کے دلائل بے سرو پا باطل کر سکیں، یہ وہ قاعدہ مستحکم ہے کہ قبضہ اعتراض پیش کرو گے ان شاء اللہ تعالیٰ اس کا استحکام زیادہ ہی ہوگا چنانچہ آپ جس قدر دلائل پیش کئے ان سے آپ ہی طرز بنے، اور قبضہ کی علت میں کچھ بھی غلط نہ آیا۔

قبضہ وارث سے اعراض کا جواب | اس کے بعد جو جناب نے بہ نسبت قبضہ مورث ہریان سرائی کی ہے، اس سے تو یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ نے مثل مشہور کہ ”ملا آں باشد کہ چپ نہ شود“، ہی کا التزام کر رکھا ہے۔

مجتہد صاحب! عبارت اولہ کا ملہ کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ اگر کوئی قبضہ کے علت ملک ہونے پر یہ شبہ کرے کہ وارث بعد موت مورث قبل القبض مال میراث کا مالک ہو جاتا ہے، اگر قبضہ علت ملک ہوتا تو قبل وجود قبضہ وجود ملک ممنوع ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظریں وہ قبل القبض مالک نظر آتا ہے، مگر حقیقت الامر یہ ہے کہ بعینہ قبضہ مورث ہی وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یعنی بیع و شرار میں تو قبضہ بائع زائل ہو کر قبضہ جدید جو کہ قبضہ مشتری ہے اس کے اوپر واقع ہوتا ہے، اور اس قبضہ کو قبضہ سابق سے کچھ علاقہ نہیں، بخلاف قبضہ وارث کہ قبضہ مورث میں اور اس میں تعدد اور انشیکیت نہیں، بلکہ بعینہ قبضہ مورث ہی منتقل ہو کر وارث کی طرف چلا آیا ہے، اس لئے تجدید قبضہ کی ضرورت نہیں، ثبوت مالکیت وارث کے لئے

(بقیہ حاشیہ ۱۲ کا) استدلال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

وحدیث العصباء کان قبل احوارہم
بدار الحرب وید یؤکم حکم العدین
عصباء راشی کا واقعہ کفار کے دار الحرب میں احراز سے پہلے کا ہے، اور اس سے ان دو مشرکوں کا حکم جانا جا سکتا ہے جو پہلے مشکوکہ شریفین میں ذکر کی گئی ہیں۔ ۱۲

السابقون فی الاصل (ص ۲۰۶)
۱۔ تنازع: جگہ ۱۲ اور وہ ثابت نہیں ہے ۱۳ ملّا (منطلق کا ماہر) وہ ہے جو خاموش ہو کر نہ دے ۱۴ ملّا (منشیت: دوقی۔

قبضہ مورث ہی کا ہی ہوا۔

قبضہ وارث اور قبضہ مورث
کے متحد ہونے کی دلیل

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی چیز بطور بیع فاسد مولے تو
ہر حکم سے کہ جب ملک دشمنی مشتری کے ہاتھ اور قبضہ میں ہے تو
ہاتھ نہ لگنے کے قبضہ بیع واجب ہوتا ہے، —————

اگر بیع پہ بیع فاسد قبضہ مشتری ہی سے نکل جائے مثلاً بیع مذکور کہ مشتری نے کسی اور کے ہاتھ
بیع کر دیا، یا سداق و وصیت اور تحفہ کی وجہ سے اس کے قبضہ سے نکل گئی، انواب اختیار بیع باطل
ہو جاتا ہے، کیونکہ ان تمام صورتوں میں قبضہ مشتری تو سداق ہو جاتا ہے، اور اس کی جگہ قبضہ جدید قرار
قبضہ سابق آتا ہے، اور جب مشتری کو اس چیز سے کہ عاقبتی نہیں رہا تو بیع بیع کس طرح ہو سکتا
ہے؟ —————

اس اگر قبضہ بیع پہ بیع فاسد اور عاقبتی مرہات سے قواب بیع بیع بیع
فاسد باطل نہ ہوگا، بلکہ بیع بیع عاقبتی کو حاصل تھا، یعنی بعد موت یا بیع یا مشتری اور ذکا بالی
رہے گا۔ —————

مثلاً اگر زید نے عمرو سے ایک غلام بطریق بیع فاسد خریدا اور قبضہ ہی کر لیا
تو اگر زید نے عمرو سے قدیم صورت کو مثلاً بکر کے ہاتھ بیع ڈالا، یا اور کوئی سبب انتقال ملک کی پیش کیا
تو اب عمرو بیع بکر مشتری ثانی پر دے بیع بیع نہیں کر سکتا، کیونکہ قبضہ و ملک فاسد تو فیما بین زید و
عمرو واقع ہوا تھا، بکر کو اس سے کیا عاقبت؟ اور زید کی ملک سے غلام مذکور نکل ہی گیا، اس کو اختیار
بیع نہ ہونا ناگزیر ہے، —————

اس اگر زید مشتری بشرہ فاسد بعد بیع مرہات سے، تو اس صورت
میں عمرو بیع کو زید مشتری کے ورثہ پر دے بیع کر کے بیع کرنے کا ایسا ہی اختیار ہے جیسا کہ زید مرہات،
فلی خدا، انقیاس زید کے ورثہ پر دے بیع بیع بیع کر سکتے ہیں، اور یہ سبب تمام کتب فقہ میں مذکور ہے
خوب معلوم ہے، ہذا قواعد ہر بیع کر دیتا، اگر ضروری سمجھ کر کم از کم دیتا ہوں۔

موجہ مدعا یہ، باطل کو ساقط کرنے کا ملاحظہ کیجئے کہ اس مسئلہ سے ہی صاف ظاہر ہے کہ قبضہ
مشتری و قبضہ وارث میں فرقی نہیں و آسان ہے، قبضہ مشتری قبضہ جدید منتقل ہو سکتا ہے، اور
قبضہ وارث یعنی ذی قبضہ مورث ہوتا ہے، جب قبضہ وارث یعنی قبضہ مورث ہو تو قبضہ سابق

لے، درمختار سے: ولا یقلل حتی الفیج یسوت الحدیث، فی قبضۃ الوارث، ہذا یقلل (ص ۲۵)

باب الفیج (القبضہ) ترجمہ: بیع فاسد میں بیع کو ختم کرنے کا حق عاقبتی میں ہے کسی ایک کے لئے ہے ختم
نہیں ہوتا، بلکہ مورث مورث کا نائب ہو جاتا ہے، منتقل ہو کر ہی ہے۔

ہی کی وجہ سے مال میراث کا ملوک وارث ہو جانا ضروری ہوا، قبضہ جدید کی ضرورت نہیں۔
 خلاصہ کلام یہ کہ میراث میں بھی بدون قبضہ وارث مال متروک ملوک وارث نہیں، جیسا کہ ظاہر
 شبہ ہوتا ہے، یہ بات جہادی کہ قبضہ مورث ہی قبضہ وارث بن گیا، بہر کیف قبضہ بے شک موجود ہے۔
 اور ظاہر بھی تو ہے کہ اگر قبضہ مورث بعینہ قبضہ وارث نہ ہو جاتا، تو مال مورث کے مقبوض
 وراثہ ہونے کے لئے قبضہ جدید کی ضرورت ہو کرتی، چنانچہ بیع و شرا میں ہوتا ہے، تو جس صورت میں
 کہ مورث مرچکا، اور اب تلک ورثہ کو فرض کیجئے قبضہ جدید کی نوبت نہیں آتی، تو اب لازم آتا ہے کہ
 مال میراث پر کسی کا قبضہ ہی نہ ہو، اور ورثہ کے لئے بیع بھی جائز نہ ہوتی، کیونکہ بیع قبل القبض منوع ہے،
 اور جب قبضہ ہی نہیں تو ملک معلوم! وہو باطل بالبداہۃ۔

قبضہ وارث اور قبضہ مورث متحد ہیں | اب اس پر آپ کا یہ اعتراض پیش کرنا کہ:
 تو تقسیم ترکہ کی ضرورت کیلئے ہے؟ (اعتراض)
 رد اگر قبضہ مورث ہر ایک وارث کی طرف
 سے حصہ رسد علی قدر سهام عائد ہو جایا کرتا
 تو تقسیم ترکہ کی کیا حاجت تھی؟ ہر ایک وارث خود بخود قابض و متصرف اپنے اپنے ہام پر ہو جایا
 کرتا، حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہے، اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بعض ورثہ اپنے حصہ سے
 زیادہ کے قابض ہو جاتے ہیں، انتہی»

قبضہ تامہ کے معنی نہیں سمجھے (جواب) | صدائے بے معنی ہے، خدا کے لئے اس قدر مہل
 گوئی پر تو کمر نہ باندھتے، اور کچھ تو فہم سے
 کام لیجئے، کیسی عمدہ مستحکم دلیل پر کیسا اعتراض بے معنی پیش کرتے ہو، چند بار آپ کو متنبہ کر چکا ہوں
 کہ قبضہ کے معنی نہیں کہ «شیئی مقبوض قابض کی مٹھی ہی کے اندر ہو اگرے»، بلکہ قبضہ مستقل و مستقر
 وہ قبضہ ہے کہ: «ر عند التفاضی مستحکم ہو، اور قابل زوال نہ ہو، اور اصلی ہو عطا کے غیر نہ ہو، اور اس
 کی علامت یہ ہے کہ اس کو اختیار منع و اعطاء ہو،

سو صورت مرقومہ میں بالقرض اگرچہ مال میراث بظاہر بعض ورثہ کے قبضہ میں ہو، مگر قبضہ
 حقیقی و مستقر سبھی ورثہ کا ہوگا، کیونکہ صورت مرقومہ میں قبضہ وارث اپنے حصہ کے موافق تو قبضہ
 مستقل و مستقر ہوگا، اور اور ورثہ کے حق پر اگر قبضہ وارث مذکور بطور جائز ہے، تو اس کو تو بمنزلہ قبضہ
 امین و وکیل سمجھنا چاہئے، اور اگر بطور ناجائز ہے تو بمنزلہ قبضہ غاصب و خائن تصور فرمائیے، اور ان کا
 حال اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اس کو اصل میں قبضہ ہی کہنا غلط ہے، اور مجازاً قبضہ کہہ دینے سے کیا ہوتا ہے؟

بلکہ مال میراث کا حال قبل تقسیم ایسا سمجھنا چاہئے جیسا مال شرکت کا حال قبل تقسیم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ تمام شرکاء قبل تقسیم بھی مالک و قابض ہوتے ہیں، ہاں قبل تقسیم ہر کسی کو یہ بات حاصل نہیں ہوتی کہ اپنے حصہ کو علی سبیل تعیین تصرف میں لائے، اور اس سے منفعہ ہو، کیونکہ اب ملک اپنے اپنے حصہ کی تعیین ہی نہیں ہوتی، یعنی اگرچہ یہ بات معلوم ہے کہ شریک شرکت میں مثلاً زید کا نصف یا ربع حصہ ہے، مگر تعیین نہیں ہوتی کہ وہ نصف یا ربع کون سا ہے اور اتنے ہی نفع کے لئے تقسیم کی ضرورت ہوتی ہے۔

اور آپ کے اعتراض سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ مطلب عبارت اولہ کاملہ یہ سمجھ کر قبضہ مورث کے وارث کی طرف منتقل ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ مال میراث مورث کی مٹھی اور گھڑی سے نکل کر خود بخود وارث کی مٹھی اور گھڑی چلا جاتا ہے، مگر جابا! صد آفریں! قوت اجتہاد یہ اسی کو کہتے ہیں! افسوس ایسی بے سرو پا باتوں پر کہ جن کے سننے سے عوام کو ہنسی آتی ہے، آپ کو اس قدر ناز ہے کہ خدا کی پناہ! اگر خدا خواستہ کچھ فہم و عقل میسر نہ ہوتی تو خدا معلوم کیا غضب دھاتی! ۱۰

نفس بے مقدور کو قدرت ہو کر تھوڑی سی بھی دیکھ بھرسا مان اس فرعون بے سامان کا! ایک اعتراض | قولہ: اگر آپ کی غرض ایراد ہر دو آیت سے یہ ہے کہ ہر ایک شئی، اور ہر ایک عورت بعد قبضہ کے ہر ایک قابض کی ملکیت میں آجاتی ہے، جیسا کہ فرقہ ابا حنیہ کہتا ہے، تو آیت اس پر دلالت نہیں کرتی، اور اگر یہ غرض ہے کہ قبضہ کے ساتھ اسباب ملک مثل بیع و شرا و ہبہ و وارث و نکاح وغیرہ بھی ضرور موجود ہوں تب کوئی شئی ملکیت میں آئے، تو یہ بات آپ کے مدعا کو مفید نہیں، بلکہ مضر ہے، کیونکہ آپ نے فقط قبضہ ہی کو علت نامہ ملک کی قرار دی ہے، انتہی (منت)

جواب ترکی بہ ترکی | مجتہد صاحب! آپ کے نزدیک اگر قبضہ علت ملک ہے، تو پھر اس کے تسلیم کرنے میں کیا دیر ہے؟ اور اگر علت ملک قبضہ نہیں، بلکہ ملک ہونے کے لئے بیع و شرا و ہبہ و وارث و نکاح وغیرہ عقود کی ضرورت ہے، تو اشیائے غیر ملک کو مال غنیمت کے ملک ہونے کی پھر کیا صورت ہے؟ بَيِّتُوا كُوْكَرًا

لہ فرقہ ابا حنیہ: ایک فرقہ ہے جس کے نزدیک نہ کوئی چیز ممنوع ہے نہ نامور بہ، اور نہ زمین اور نہ دولت شرکت میں ۱۱ لہ مباح الاصل چیزیں ۱۲

سنجدہ جواب | اور ہماری غرض ایراد ہر دو آیت سے جو آپ پوچھتے ہیں، وہ یہ ہے کہ جب یہ بات مسلم ہو چکی کہ قبضہ علت ملک ہے، اور ان دونوں آیات یعنی خَلَقَ لَكُمْ مَآلِیَ الْاَرْضِ جَمِیْعًا، اور اَیَّتِ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ جملہ اشیاء کے عالم قابل ملک بنی آدم اور عورتیں قابل ملک شوہر ہیں، تو جب ان اشیاء پر قبضہ نامہ کسی کو حاصل ہو جائے گا، اشیاء کے مذکورہ اس کی مملوک بھی ضرور ہو جائیں گی، خواہ وہ قبضہ بواسطہ شرار و نکاح ہو، خواہ بوجہ قضا سے قاضی۔

یہ مطلب نہیں کہ نظر ہر اگر کسی کا مال یا کوئی عورت کسی کے قبضہ میں ہو تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا جو آپ فرقہ ابا جہ کو لے بیٹھے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ اشیاء کے مذکورہ قبضہ نامہ مستقلہ کے بعد ضرور مملوک ہو جائیں گی، کیونکہ حکم آیتیں مذکور ہیں یہ اشیاء تو قابل ملک ہیں، پھر جب ان پر قبضہ ہو گیا تو بالابہت بوجہ قابلیت مملوک قابض ہو جائیں گے، اور قبضہ نامہ مستقلہ کے معنی اور پر عرض کر چکا ہوں، ملاحظہ فرمائیے۔

مجتہد صاحب کی حیرانی! قولہ: میں حیران ہوں کہ ان دونوں آیتوں کو نفاذ قضا ظاہر اور باطناً سے کیا تعلق ہے؟ جو آپ نے مقدمہ مطلوب کے طور پر لکھی ہیں، شاید آپ کی غرض ہو کہ عوام جہلاء جاہلین کہ حضرت مجیب نے اس مسئلہ کو دو آیتوں سے ثابت کیا، الی آخر کلام اہل۔

اقول: مجتہد صاحب! ۱۔

کانوں سے سننا کرتے تھے جادو بھی ہے اک شئی آنکھوں سے تری نرگس فُتْلُ نے دکھایا
کتب عقائد سے تو یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ فرقہ سُوفِیَّانِیہ و لا اَدْرِیَہ بدہمیت کا منکر ہے، اب آپ کے ارشاد سے اس امر کا معائنہ ہی ہو گیا، مجھ کو بے اختیار ہنسی آتی ہے کہ مجتہد صاحب ایسے ظاہر و باہر کے سمجھنے سے عاجز ہو کر متعجبانہ فرماتے ہیں کہ میں حیران ہوں ان دونوں آیتوں کو نفاذ قضا سے کیا تعلق ہے؟

ادلہ کاملہ کے مقدمات خمسہ کی غرض

جناب عالی! پانچ چار ورق پلٹ کر دیکھ لیجئے، یہ عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ نامہ مفید ملک ہے اگر شئی مقبوض کا قابل و محل ملک ہو نا شرط ہے، سو مقدمہ اولیٰ سے تو ثبوت و علتیت قبضہ مطلوب ہے لے فُتْلُ، فتنہ انگیز، نرگس سے مراد محبوب کی آنکھ ۱۲ لے سُوفِیَّانِیہ: حکماء کا ایک گروہ ہے جن کے اصولوں کی بنیاد وہم پر ہے اور وہ حقانیت کے منکر ہیں، لا اَدْرِیَہ یعنی مُتَشَکِّک یعنی وہ لوگ جن کو ہر چیز کے بارے میں شک رہاں تک کہ شک میں بھی شک ہے لے مقدمہ اولیٰ یہ ہے کہ ملکیت کا حقیقی سبب قبضہ نامہ ہے بشرطیکہ شئی مقبوض ملک کا محل ہو یعنی اس میں ملکیت ہوں کرنیکی علت ہو

اور مقدمہ ثانیہ میں جو دو آیتیں یعنی خَلَقَ لَكُمْ مَافِ الْاَرْضِ جَمِيعًا، وَاَيْتَ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا مَقْرُوْمًا ہیں، اور جن کا تعلق آپ کی سمجھ میں نہیں آیا، ان سے جملہ اموال و عورتوں کا قابل ملک بنی آدم و شوہر ہونے کا ثبوت متوقع ہے، ورنہ یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ جیسا اُخْرا بعد قبض کسی کے ملک میں نہیں آتے، اسی طرح تمام اشیاء عالم خصوصاً عورتیں بھی بوجہ قبضہ مملوک نہ ہو سکیں، تو ان دونوں آیتوں سے یہ غلجبان رفع ہو گیا، بالجلہ جملہ اشیاء عالم کے، بعد قبض، مملوک بنی آدم ہونے کے ثبوت کے لئے توقف ہی دو مقدمے کافی و دافی ہیں، اور ہر دو مقدموں کی تسلیم کے بعد مافی الارض و جبلہ سارہ کا بوجہ قبض، ملک بنی آدم و شوہر ہونا ضروری التسلیم ہوا۔

ہاں یہ غلجبان باقی تھا کہ زوج کو جو زوجہ سے اجازت حصول انتفاع ہے، تو کس طرح سے ہے بطور بیع ہے یا بطور اجارہ؟ کیونکہ یہاں کل یہی دو احتمال ہو سکتے ہیں، اس لئے بغرض رفع غلجبان مذکور مقدمہ ثنائیہ کی ضرورت ہوئی۔

اور نیز قبضہ عورت کے مملوک زوج ہونے پر یہ شبہ بھی ہو سکتا تھا کہ جیسا عورت کو بیع فرج کا اختیار ہے تو چلے جاتی ہے یا نہ کی بیع کی بھی اجازت ہو، وھو باطل بالہداهۃ، اس شبہ کے رد کرنے کے لئے مقدمہ رابع کی حاجت ہوئی۔

باقی رہا یہ شبہ کہ جب مافی الارض اور جملہ عورتیں مملوک ہونے میں مساوی فی الرتبہ ہوں، تو پھر چاہئے کہ جیسے اشیاء غیر مملوک مثل جانور ان صحرائی صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں، نہ ضرورت بیع ہو نہ حاجت قضائے قاضی، اسی طرح عورتیں غیر مملوک بھی فقط قبضہ سے مملوک ہو جاتی چاہئیں، حاجت نکاح و قضائے قاضی نہ ہو، وھو کما تری سواس شبہ کے زوال کے لئے مقدمہ خامسہ کے بیان کرنے کی احتیاج ہوئی، چنانچہ یہ سب مضامین مقدمات خمسہ کے ضمن میں اولۃً کا ملیم بالتفصیل موجود ہیں۔ اب ذرا اہل فہم غور فرمائیں کہ یہ سارے مقدمات کس قدر ضروری و باہم مرتبط ہیں، اور

لے مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ تمام اشیاء عالم خصوصاً عورتیں بھی قبضہ تامہ کی وجہ سے مملوک ہو جاتی ہیں ۱۱
لے مقدمہ ثنائیہ یہ ہے کہ شوہر کو بیوی سے فائدہ حاصل کرنے کی جو اجازت ہے وہ بطور بیع ہے، بطور اجارہ نہیں۔
لے مقدمہ رابعیہ یہ ہے کہ عورت کو بیع (شرکاء) فروخت کرنے کا اختیار ہے مگر باقی بدن فروخت کرنے کی اجازت بیع لے مقدمہ خامسہ یہ ہے کہ اشیاء غیر مملوک یعنی مباح الاصل چیزیں تو صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں مگر عورتوں کا مملوک ہونا اس طرح ممکن نہیں ہے بلکہ باہمی رضاندی سے نکاح کا معاملہ ہونا ضروری ہے ۱۲

ثبوت نفاذ تھانے کا معنی کے لئے کسی دلیل محکم ہیں کہ بعد ثبوت مقدمت میں اہل فہم کو تو فہم نہ
کا باضرورت فاعل ہی ہو پڑے گا، مگر آفریں ہمارے مجتہد آخر زماں اور ان کے خدامین کو تو فہم نہیں
کو کاب تک پہنچائیں جسے تحریر مقدمات سے غرض کیا ہے؟ اور آپ نے اس تمام ورق میں بس یہی
بیان کیا ہے کہ مقدمہ ثانیہ سے کیا غرض؟ اور ثانیہ سے کیا مطلب؟ اور راہبکی کیا حاجت؟ اور غاسکی
کیا احتیاج؟ مگر تقریر گذشتہ کے بعد ہر کوئی فرض مقدمات اور آپ صاحبوں کی قوت اجتہاد یہ حال
سمجھ جائے گا، ہم نے تو یہیں سمجھ کر گذشتہ کسی اہل فہم کو شبہات مذکورہ بالا کہیں تسلیم نہ مایں حالت مذ
ہوں، مقدمات مذکور میں ان شبہات کے جواب دے دیتے تھے، ہم کو کیا معلوم تھا کہ مجتہد العصر
ذولرأی صاحب و المفہم اثقب مولوی محمد امین صاحب مولوی زکاء اللہ علی درجہ اکمال اذکار
کا جواب تحریر فرمائیں گے، اللہ اعلم!!

ظہور مشرہ ہو کیوں؟ جو کچھ پڑی گئی حضور بلیبل رُست کر سٹے تو اُنچلی
حق یہ ہے کہ آپ صیوں کے سامنے اس قسم کے دلائل کثیریں کرنا، روٹا اور پانی انھیں کہنا
ہے، اب خالص کے انصاف کیجئے کہ ہمارے دلائل و مقدمات غلط پر اہل عقل ہستے ہیں، یا اس آپ
کی تقریر وادب پر؟

تفسیر بالرأی کے الزام کا جواب | اور مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ هَذَا جَاءَهُ، فَلْيَكُنْ أَمْعَدًا
وَمَنْ التَّكْوِيْنِ کے معنی تو آپ خوب سمجھتے ہیں، جناب من! آیت
خَلَقَ لَكُمْ مَنَافِيَ الْأَرْضِ جَعَلَهَا، وَآيَاتُ خَلَقَ لَكُمْ قُرْآنًا مَثْبُتًا لِّتَذَكَّرُوا بِهِ لَعَلَّكُمْ
معنی بیان کئے ہیں، وہ تو ایسے ظاہر اور موافق قواعد شرع ہیں کہ اس کو تفسیر بالرأی سمجھنے والوں
ہی کا کام ہے، اور باضرعش اگر من معنی میں آپ کو کچھ کلام ہے، تو فرمائیے کہ کوئی دو کیا ہے؟ اور
معنی اصل دونوں آیتوں کے کیا ہیں؟ بروئے انصاف یہ آپ کا انداز معلوم ہو تاکہ اسے کہ کیف
ماتلق کوئی آیت یا حدیث نقل کر دیتے ہو، خواہ مل جو یا نہ ہو، تاکہ عوام کا لاف عام ظاہر ہو مسرت
دھوکا کھائیں کہ مسئلہ مذکور قرآن یا حدیث سے ثابت ہے۔

اگر جماع سے اعتراض کا جواب | اور لڑکا کھڑے ہیں جو من مقدمہ راہبہ فقرہ مذکور ہے کہ:

لہ کچھ پڑی، ایک برآمدہ، گئی، بد صورت، حضور، موجودگی، تو اسنی، نہ سرائی، لہ جو شخص اپنی رائے
سے قرآن پاک میں کوئی بات کہے، اس کو اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنالینا چاہئے ۱۱

”عورت اپنے رحم سے خود کامیاب نہیں ہو سکتی، یہ ممکن نہیں کہ مثل مرغود اپنے آپ سے

جماع کرے اور بچے جوئے“

اس پر آپ نے یہ اعتراض پیش کیا ہے کہ:

”آپ کو یخبر نہیں پہنچی کہ کلکتہ میں ایک ایسا آندہ فروخت ہوتا ہے کہ عورت خود بخود اپنے آپ

ذریعہ اس آندہ کے جماع کر سکتی ہے“

حیف! مجتہد ہو کر آپ اتنا نہ سمجھے کہ مطلب ہمارا یہ ہے کہ عورت جیسے اپنی آنکھ، کان، ناک وغیرہ سے بلا واسطہ انتفاع اٹھا سکتی ہے، اس طرح پر اپنے رحم سے کامیاب نہیں ہو سکتی، اگر بموجب فرمانے آپ کے آندہ مذکور کے ذریعہ سے نوبت جماع آئے بھی تو اس کو جماع بلا واسطہ سمجھنا آپ ہی جیسے فہیم کا کام ہے، غایت الامریہ کہ مرد کا واسطہ نہ ہوا، تاہم واسطہ غیر کی تو ضرورت پڑی، آنکھ، کان، ناک وغیرہ کا سا تو حال نہ ہوا، شاید آپ آندہ مذکور کو عورت کے حق میں جزو بدن تصور کرتے ہوں گے!

علاوہ ازیں جیسے آنکھ دیکھنے کے، کان سننے کے لئے ہے، اسی طرح پر رحم عورت تو لہ اولاد کے لئے ہے، غرض اصلی رحم سے محض وحی نہیں، چنانچہ ظاہر ہے، بلکہ غرض اصلی تو لہ اولاد ہے، ہاں وحی اس کے لئے سبب اور واسطہ ہے، اور فقرہ اخیر عبارت مذکورہ بالا یعنی ”اور بچے جوئے“ جس کو آپ نے نقل میں مشابہ بود موصاحت ترک کر دیا ہے، اسی مدعا کی طرف تفسیر ہے، اور ظاہر ہے کہ آندہ مذکور سے اس غرض اصلی کا حصول معلوم!

اب ناظرین! بالانصاف مصنف مصباح کی بے ہودہ گوئی کو بغور ملاحظہ فرمائیں کہ اس جگہ پر کس قدر بے سرو پا باتیں کی ہیں، جس کو کچھ بھی فہم خدا داد ہو، وہ بدانتہا ان اعتراضات کو لغو سمجھے گا، ایک دو غلطی ہوں تو اس کو مفضل! بیان کیا جائے، جب سر تن با غلیطیاں ہوں تو کہاں تک بیان ہوں، سچ عرض کرنا ہوں مجھ کو تو آپ کی غلطیوں سے سمجھا چھڑانا مشکل پڑ گیا، ناچار ان غلطیوں سے دامن چھڑا کر آگے چلتا ہوں۔

ہدایہ میں بھی منکوحہ اور احرار کا استثناء ہے | آپ حسب العادت کلمات دوران کار کے ارشاد کے بعد فرماتے ہیں:

قولہ: ہدایہ میں کسی جگہ زن منکوحہ و احرار کو صراحتہ مستثنیٰ نہیں کیا، اگر سچے ہو تو دکھائیے، الی آخر اقال۔

اقول: مجتہد صاحب! چند بار عرض کر چکا ہوں کہ آپ پہلے عبارت اولہ کاملہ کو ملاحظہ فرمایا کیجئے،

اس کے بعد اعتراض کیا کیجئے، اگر آپ عبارت اولہ حسب عرض احقر ملاحظہ فرماتے تو یہ اعتراض ہرگز نہ کرتے، اول عبارت اولہ نقل کرتا ہوں، پھر آپ کی غلطی ظاہر کرتا ہوں، وھو هذا:

” علیٰ هذا القیاس ہدایہ وغیرہ کتب فقہیں اس تصریح سے کہ قصائے قاضی فقط عقود و فسخ میں نافذ ہوتی ہے، زن منکوحہ و آخر ادا کو اس قاعدے مستثنیٰ کر دیکھ، کوئی نہ سمجھے تو کیا کیجئے، اہی“

سو آپ نے فقط لفظ تصریح تو دیکھ لیا، مگر یہ نہ سمجھے کہ تصریح کی تفسیر بھی آگے موجود ہے، یعنی ہدایہ میں اگرچہ صراحتہً اس طرح تو مذکور نہیں کہ زن منکوحہ و آخر ادا میں قصائے قاضی نافذ نہیں ہوتی، مگر اس صراحت کو اس طرح پر ادا کیا ہے کہ ”قصائے قاضی فقط عقود و فسخ میں نافذ ہوتی ہے“ اور ظاہر ہے کہ زن منکوحہ و آخر ادا میں گنجائش عقد نہیں، اور قصائے قاضی وہیں نافذ ہوتی ہے جہاں محل انشاء عقد یا فسخ ہو، چنانچہ چند بار عرض کر چکا ہوں، اور ظریفہ ہے کہ آپ نے خود عبارت اولہ کو نقل فرمایا ہے، اور پھر بھی مطلب تک رسائی نہ ہوئی۔

اور آپ کا بار بار یہ کہے جانا کہ ”ایک صورت خاص یعنی زن منکوحہ کے مستثنیٰ ہونے سے کیا ہوتا ہے؟ ہمارا اعتراض تو اس قاعدہ کلیہ پر ہے، محض بے اضافی ہے، پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ جواب آپ کے تمام اعتراضات کو باطل کرتا ہے، چنانچہ اپنے اپنے موقع پر مذکور ہو چکا۔

اس کے بعد آپ کا یہ فرمانا کہ ”ملک سے کون سی ملک مراد ہے، طیب یا خبیث؟“ مجتہد صاحب! اس کی کیفیت بھی پہلے عرض کر چکا ہوں، بار بار ایک ایک بات کو زبان پر لانا لغو و فضول ہے اور آپ جب اس امر کو ثابت کریں گے کہ در صورت کذب مدعی و شاہدین حکم نبویؐ کی وجہ سے بھی مدعا بہا مملوک مدعی نہیں ہو سکتی، اسی وقت ہم بھی ان شاء اللہ تعالیٰ جواب بیان کریں گے، بلکہ اہل فہم کے لئے تقاریر گزشتہ ہی کافی ہیں۔

مگر آفریں ہے آپ کو کہ آپ پردہ شرم و حیا کو اتار کر فرماتے ہیں کہ بطلان تمام مقدمات سابقہ کا ظاہر ہو چکا، سبحان اللہ! ع مگر موٹے خواب اندر شتر شد!

اجی مجتہد صاحب! ذرا ہوش میں تو آئیے، اور دیکھئے کہ مقدمات خمسہ مذکورہ اولہ میں سے جن کو علی الترتیب مجملہً ابھی بیان کر چکا ہوں، فقط ایک مقدمہ پر آپ نے بزعیم خود چند اعتراضات پیش کئے ہیں، جن کے جواب مفصلاً آپ پا چکے ہیں، یعنی فقط قبضہ کے علت تاتمہ ہونے پر آپ نے

بہت کچھ شبہات پیش کئے ہیں، اگرچہ آپ کی سعی رائیگاں ہی گئی، بلکہ خلافِ امید جناب باعثِ مفرت ہی ہوئی، اور سوائے اس کے مقدماتِ اربعہ باقیہ کے جواب میں تو آپ نے فقط اسی شعر کے موافق عمل کیا ہے۔

بطعم بیج مضمون غیر لبِ بستنِ نئی آید
خوشی معنی دارد کہ در گشتنِ نئی آید
اور اگر کچھ لب کشائی بھی کی تو یہ کہا کہ میں حیران ہوں ان مقدمات کو مطلبِ اصلی یعنی نفاذِ حنا سے کیا علاقہ؟ چنانچہ مفصلاً گزر چکا، مگر کذبِ صریح تو کوئی آپ سے سیکھے کہ کیسے شدد و مدے ارشاد ہوتا ہے کہ بطلانِ تمام مقدمات کا ظاہر ہو چکا، بلکہ حسبِ قاعدہ لاکٹر حکم الکل اگر ہم یوں کہنے لگیں کہ آپ نے مقدماتِ مذکورہ دفعہ ثامن پر بالکل کوئی اعتراض ہی نہیں کیا تو ایک محملِ صحیح بھی ہے، اور نیز باقی معنی بھی صحیح ہے کہ اگر فقط ایک مقدمہ پر آپ نے اعتراض کئے بھی ہیں تو بوجہ لغویت قابلِ اعتبار ہی نہیں۔
ادگہ کی دلیل سے زانی، سآرق اور غاصب اس کے بعد میں جو آپ نے تمام صفحہ سیاہ کیا ہے، اس کا مطلب کل یہ ہے کہ عبارتِ ادگہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہرزانی و سارق و غاصب

بھی عذر پیش کر سکتا ہے کہ ادھر مالِ متنازع فیہ محملِ قابلِ غرض، علتِ موجبِ ملک یعنی قبضہ موجود، علتِ فائدهٔ ملک یعنی محملِ قابلِ موجود، اس کے ساتھ انفصالِ فاعل و مفعول ہو چکا، یعنی قبضہ محملِ قابلِ ملک متعدی ہو چکا جس کا حاصل یہ ہے کہ مانعِ تعدی کوئی نہیں، اب بھی عروضِ ملک مدعی مالِ متنازع فیہ پر نہ ہو، تو یوں کہو: علتِ تامہ کو لزومِ معلول ضروری نہیں۔

جواب (تمہید) مجتہد صاحب! افسوس! ہم تو بیان کرتے کرتے ٹھک گئے، مگر آپ کی خاکِ سمجھ میں نہیں آتا، مگر سرگردانہ چکا ہوں کہ قبضہ کی معنی نہیں کہ شئی مقبوضِ قابض

کے ہاتھ ہی میں ہو، ورنہ یوں چلے کہ مالِ مرہون و ودیعت راہن و مودع کے قبضہ میں سے بالکل نکل جائے، اور اگر راہن و مودع مالِ مذکور کو بیچنا چاہیں، تو چاہئے مثل بیع قبل القبض جائز نہ ہو، و ہواطل بالاجماع، یہ مضمون کسی قدر تفصیل سے اوپر بھی گزر چکا ہے، مشکل یہ ہے کہ آپ اب تک بھی نہیں سمجھے کہ قضاائے قاضی کی حقیقت کیا ہے؟ اور ماہیتِ قبضہ کیا ہے؟ اگر ان دونوں امر کو آپ سمجھ لیتے تو اس قسم کے شبہات و امیہ ہرگز پیش نہ کرتے، بلکہ قضاائے قاضی کے نفوذ کے فوراً

قائل ہو جاتے، اگرچہ دونوں باتوں کی تفصیل اوپر عرض کر چکا ہوں، مگر آپ کی خاطر سے یوں مناسب معلوم ہو تو اسے کہ اب بھی کچھ کچھ حال دونوں باتوں کا بیان کیا جائے خصوصاً قبضہ کے معنی بیان کرنے کی زیادہ ضرورت معلوم ہوتی ہے، کیونکہ آپ نے تمام مقدماتِ اولہ سے قطع نظر فرما کر قبضہ ہی کے علتِ ملک ہونے پر زبان درازی کی ہے، اور نفوذِ قضا پر جو اعتراض آپ کرتے ہیں اکثر کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ آپ قبضہ کے معنی نہیں سمجھتے، چنانچہ اس اعتراض کا معنی بھی یہی امر ہے۔

قضائے قاضی کی حقیقت سوسنئے! بہ نسبتِ حکمِ قاضی تو عرض کر آیا ہوں کہ حکم از قسم انشاء ہے، مثل شہادتِ شاہدین از قسم اخبار نہیں، اور نہ حکمِ قاضی سے یہ مطلب ہوتا کہ کسی امر واقعی کی خبر دیتا ہے تو شہادتِ شاہدین ہی میں کیا کی تھی؟ ظاہر ہے شاہد اگر ہزار بھی ہو جائیں جب بھی ثبوتِ محکوم میں حکمِ قاضی کی احتیاج رہتی ہے، مع ذلک حکمِ قاضی جملہ اخبار ہو تو ظاہر ہے کہ قاضی کو اکثر تو امور متنازع فیہ کی خبر بھی نہیں ہوتی، پھر حکم کس طرح کرتا ہے؟ اس صورت میں تو یوں مناسب تھا کہ جیسا ادائے شہادت کے لئے وقوعِ امر مشہود علیہ کی اطلاع ضروری ہے ایسے ہی قضائے قاضی کی صحت کے لئے بھی وقوعِ نفس الامری محکوم بہ کی اطلاع شرط ہوتی وہو بطل بالبداہتہ۔

سوجب یہ بات مسلم ہو چکی کہ بوجہ قضائے قاضی انشاءِ حکم محل متنازع فیہ میں ہو جاتا ہے، تو بالفرض اگر دعویٰ مدعی بہ نسبتِ بیع و نکاح وغیرہ کا ذب بھی ہوگا، جب بھی بوجہ حکمِ قاضی بشرطیکہ حسب قواعدِ شرع ہو، اور محل متنازع فیہ قابلِ انشاءِ حکم ہو، شئی متنازع فیہ ملوکِ مدعی ہو جائے گی، چنانچہ ارشادِ مرتضوی شاہدک زَوَجَاکَ جو خاص ایسی ہی صورت میں واقع ہوا ہے اس مطلب کا ثبوت ہے، اور زانی وغیرہ کو اس پر قیاس کرنا آپ ہی کا کام ہے، سب جانتے ہیں کہ وہاں موجبِ انشاءِ نکاح یعنی حکمِ قاضی ہی کہاں ہوتا ہے؟ جو اس قیاس کی گنجائش ہو رہے۔

قبضہ کی دو قسمیں: قبضہ جزئی اور قبضہ کلی کیفیتِ قبضہ اگرچہ مفصلاً پہلے ہی گزر چکی ہے مگر اس قدر یہاں بھی عرض ہے کہ بعد غریبوں معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں، ایک تو قبضہ خاص جو شخص کا جدا جدا ہوتا ہے، مثلاً قبضہ زید اپنے مقبوضات پر جدا ہے، اور قبضہ عمر اپنے مقبوضات پر جدا، اور اس کا نام ہم قبضہ جزئی رکھتے ہیں۔ اور دوسرا

وہ قبضہ کہ جس میں سب قبضہ خاصہ موجود ہیں، اور وہ قبضہ واحد سب قبضوں کے قائم مقام ہے، اور اس کا نام ہم قبضہ کلی رکھتے ہیں، اور وہ قبضہ خلیفہ و نائبان خلیفہ ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر شخص کا قبضہ دو طرح پر ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ شئی مقبوض خود کسی شخص کے قبضہ جزئی اور قبضہ خاص میں ہو، دوسرے یہ کہ شئی مقبوض اگرچہ خاص شخص مذکور کے قبضہ سے خارج ہو جائے، مگر قبضہ کلی جو قبضہ حاکم ہے اس میں داخل رہے، ————— ہر شخص کے قبضہ جزئی کا اس کی طرف مضاف ہونا تو ظاہر ہے، ہاں بظاہر قبضہ حاکم میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ قبضہ حاکم تمام اشخاص کی طرف کیوں کرنی الحقیقت مضاف ہو سکتا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات سب جانتے ہیں کہ تقریر قاضی وغیرہ سے غرض اصلی یہی ہوتی ہے کہ اموال الناس کی حفاظت کرے، اور بوجہ ظلم و تعدی اگر کسی کے قبضہ و ملک میں غلط واقع ہو تو اس کی اصلاح کرے، در صورت عدم ولی، نکاح وغیرہ میں دلی ہو جائے، کوئی شخص مر جائے اور وارث نہ چھوڑے تو اس کے مال کو حسب موقع خرچ کرے، مفقود کی اشیا ر کی نگہداشت کرے، سوان تمام امور سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حاکم سب لوگوں کا ذکیل ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ قبضہ وکیل قبضہ ٹوکل سمجھا جاتا ہے۔

جب یہ امر متفق ہو چکا تو یہ عرض ہے کہ اگر بالفرض کوئی شئی فقط کسی کے قبضہ جزئی سے نکل جائے اور قبضہ کلی یعنی قبضہ قاضی وغیرہ میں جوئی الحقیقت سب کا ذکیل ہے، داخل رہے، تو اس صورت میں شئی مذکور مقبوض مالک ہی سمجھی جائے گی، کیونکہ اگرچہ قبضہ جزئی باقی نہ رہا، مگر قبضہ کلی جوئی الحقیقت اسی کا قبضہ ہے، وہ تو باقی ہے، اور وہ ملک کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔ ————— ہاں اگر شئی مملوک بالفرض قبضہ کلی سے بھی خارج ہو جائے، مثلاً دارالاسلام سے غصب کر کے کوئی دارالحرب میں لے جائے، تو اب بے شک مالک کی ملک میں داخل نہ رہے گی، کیونکہ اب قبضہ جو کہ علت ملک تھا باطل مرتفع ہو گیا، شئی مذکور نہ مالک کے تصرف و قدرت میں رہی، نہ قاضی وغیرہ کے زیر حکم رہی۔

اس کے بعد ظاہر ہو گیا کہ آپ کا یہ ارشاد کہ ”اگر قبضہ علت ملک ہو تو چاہئے اعتراف کا جواب“ کہ سارق و غاصب بھی مال سسر و قد و مقصوبہ کے مالک ہو جائیں، اور مالک اصلی کو کچھ علاقہ ملک باقی نہ رہے، ”بالکل لغو ہو گیا، کیونکہ شئی مذکور اگرچہ بظاہر قبضہ مالک سے خارج ہو گئی، مگر جب ملک اس کے وکیل یعنی حاکم کے قبضہ میں ہے، توئی الحقیقت اسی کے قبضہ میں ہے، رہا قبضہ امین و قبضہ مرہن وہ بعینہ قبضہ راہن و مودع ہے، قبضہ جدید نہیں، کما مر، مگر آپ اپنی خوش فہمی کی وجہ سے قبضہ سارق و غاصب و امین و مرہن کو قبضہ جدید و مستقل تصور کرتے ہیں، آپ کی

تقاریر سے اس مضمون پر اسے کرب تک ابلی ملوک ہاتھ میں رہے جب تک ہی مقبوض رہتا ہے۔ اگر صندوق وغیرہ میں رکھ دیا جائے گا تو آپ کے نزدیک قبضہ مالکیت نکل جائے گا۔

سوجھ بوجھ صاحب! قبضہ این فی الحقیقت بجز قبضہ صندوق وغیرہ سمجھنا چاہئے، جیسا سال اپنے صندوق میں رکھنے سے قبضہ ہے باہر نہیں ہوتا، اسی طرح این کے حوالہ دینے سے مالک کے قبضہ سے نہیں نکل جاتا، اور قبضہ سارق و غاصب کی وجہ سے حوالہ مقبوض صندوق بظاہر قبضہ مالکیت نکل جاتا ہے، اس کو ایسا سمجھنا چاہئے جیسا کسی کی کوئی چیز کسی کو نے میں زل ہائے سولہا چہ کہ اس صورت میں اگرچہ بظاہر مال مذکور اس کے قبضہ سے نکل گیا، مگر فی الحقیقت اب تک اس کی مخالفت کلی میں موجود ہے، یعنی گواہ کے خاص ہاتھ میں نہ رہا، اور اس کو باطل جہاں تعزف نہیں، مگر چونکہ مال مذکور اس کے گھوس ہے، اور اگر وہی اشیائے ملوک کے لئے ہائے مخالفت ہے، اور مال مذکور کے دست پاب ہونے کے ساتھ موجود اس لئے ملک مالک سے خارج نہ ہوگا۔

بلکہ قبضہ سارق و غاصب کو ایسا سمجھنا چاہئے جیسا کوئی شخص اپنی چیز اپنے کے حلقہ وغیرہ میں ڈال دے، جہاں کا ہاتھ وہیں تک نہ پہنچ سکے، بلکہ اس کے اندر سے کسی یا بیرون کی ضرورت پڑے، اسی طرح پر قبضہ سارق و غاصب کو خیال کرنا چاہئے، ابلی سرق و غصب اگرچہ بظاہر قبضہ مالک سے نکل کر ان کے پاس چلا گیا، مگر چونکہ قبضہ کلی مالک یعنی قبضہ سماں اب تک موجود ہے، اور اس کی وجہ سے چہرہ ابلی مذکور قبضہ خاص مالک میں آسکتا ہے، اس لئے ابلی مذکور پر سرق و غصب بھی اصل ملک ہی سمجھا جائے گا، یہ نہ ہوگا کہ اس کی ملکیت نکل کر سارق وغیرہ کی ملک میں داخل ہو جائے۔ اب ایضاف کیجئے آپ کا یہ ارشاد کہ ہر غاصب و ظالم آپ کی دلیل پانچاوتہ عقلی پر عمل کر سکتا ہے، بہت جمل جملہ ہے، ابلی فہم سلیم تو تقدیر گذشت کے بعد اس قسم کی بات ہرگز نہیں کی سکتا، ہاں آپ بھی عقائد و تہذیبیں پر سید کہہ کر رہتا ہے، نمود باخدا من ذلک! اگر ایسی ہی باتیں کی جاتیں تو کام مل باکھویش و اجہاد ہے تو خیریت ہے! ۛ

کم فہم ہمد سے کہ متفق باشند مذہب معلوم؟ اور ابلی مذہب معلوم؟

زیر دستاں کے لئے! جناب مجتہد صاحب! جلدی تقریر کے جواب میں تو آپ کو کو لکھا تھا کہ کہہ گئے، اس کے آگے جو آپ نے کوئی دوش ورق سید کے

ہیں وہ تو براے ہیبت ہی معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ اوراقِ مُشارِ الیہا میں جو آپ نے تحریر فرمایا ہے، سب کا حاصل کل اتنا ہے کہ :

” نفاذِ قضاءے قاضی ایک امرِ بدیہی البطلان ہے، اور نفاذِ قضاء کا قائل ہونا گویا تمام مسلمانوں کو کذب و افتراء کی تعلیم کرنا ہے، حالانکہ کذب و افتراء کی برائی میں فلاں فلاں آیات و احادیث موجود ہیں، جن سے محبت کی اشد درجہ کی برائی ثابت ہوتی ہے، اور اغراضِ شائع کو بالکل خراب اور دین کو برباد کر دینا ہے“

علاوہ ازیں بہت کچھ آپ نے اسی قسم کا ردِ نارویا ہے، اور دلائلِ حقہ مستحکم جو عرض کر آیا ہوں ان میں سے کسی پر آپ نے جرح قدح نہیں کیا، اس لئے بروئے انصاف تو ہم کو اس کی طرف متوجہ ہونا تفسیحِ اوقات کرنا ہے، مگر تاہم آپ کی خاطر کسی قدر جواب دینے کو جی چاہتا ہے، سوا دل تو آپ کے اس طولِ لافِ طائل پر ایک شعر یاد آگیا وہ عرض کرتا ہوں ۷

إِنْ لَمْ أَقُلْ هَذَا وَهَذَا وَذَلِكَ بِأَجَى شَيْءٍ ۖ كُنْتُ أَمْنِي الْيَكْبَتِ

مجاہد البرار کی عبارت کا مطلب | اس کے بعد یہ عرض ہے کہ آپ نے جو ایک صفحہ پر مجالسِ البرار کی عبارت نقل کی ہے، اور اس سے بھی زیادہ بھر اس

کا نقلی ترجمہ کیا ہے، ما حاصل اس کا فقط یہ ہے کہ :

” مفید وہ قضاء ہوتی ہے کہ جو قاضی حقیقی کی جانب سے صادر ہو، اور قاضی حقیقی وہ ہے جو حسبِ قواعدِ شرع منصبِ قضا پر مقرر ہو، اور اگر بوجہ رشوت قاضی ہو اور تو وہ قاضی ہی نہیں اور نہ اس کا حکم نافذ ہو، اور آج کل چونکہ اکثر قاضی مستند قضا پر بطیفیل رشوت ہی قابض ہوتے ہیں، اس لئے ان کی قضاء نافذ نہ ہوگی، انتہی خلاصہ کلام صاحبِ مجالسِ البرار، اس پر مجتہد العصر یہ فرماتے ہیں کہ :

۱۔ اگر میں نہ کہوں یہ اور یہ اور یہ ۔ تو پھر کیا مضامین لکھواؤں میں کتاب میں ؟ ۱۳
۲۔ مجالسِ البرار کسی مہول مصنف کی تصنیف ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبِ دہلوی قدس سرہ نے کتاب کی تو تعریف کی ہے، مگر اس کے مصنف کے بارے میں لاٹھی ظاہر فرمائی ہے، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (صفحہ ۱۵۱) میں اس کا ذکر کیا ہے، اور مصنف کا نام شیخ احمد بن بتلایہ — کتاب میں تنویدیں ہیں، اور مجلس میں امام بغوی رحمہ اللہ کی مصاحح کی ایک حدیث کی شریعت کی ہے مطبعِ جمیری لاہور سے اصل متن اردو ترجمہ مطبع ہو چکا ہے مکتبہ سائرس اسی کے بقدر قضاوت سے فضلے قاضی کی بحث مجلس میں ہے مکتبہ دارالعلوم میں جویش اردو شائع ہوئے ۱۴

” اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ روایت اس مسئلہ کی امام صاحبؒ نزدیک خفیہ کے صحیح ہے، بایں وجہ پرودہ تقلید کے سبب صاف صاف رد نہیں کرتے، بلکہ بطریق دیگر اس طرح انکار کرتے ہیں کہ اس زمانہ میں بسبب شیوع کذب اور رشوت کے قصائے قاضی مطلقاً نافذ نہیں ہوتی،“

مجتہد صاحب! اس عبارت سے یہ مطلب سمجھنا آپ ہی جیسے ذکی کا کام ہے، اس عبارت کا معنی تو فقط یہ ہے کہ قضا تو بے شک نافذ ہوتی ہے، مگر بشرطیکہ قاضی بھی ہو، یہ نہ ہو کہ جس کا نام قاضی رکھ دیا جائے اس کا حکم ضروری نافذ ہو جائے، جب تلک کوئی نایب خدا نہ ہوگا اس کا حکم کیوں کر نافذ ہو سکتا ہے؟ اسیم قاضی کو نفوذ قضا میں دخل نہیں، حقیقتہ الامر میں قاضی ہونا چاہئے سو صاحب مجالس الابرار کے قول کے موافق جو رشوت دے کر قاضی بنے وہ قاضی ہی نہیں، اس کا منائے قصا خواہ صادق ہو خواہ کاذب دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگی، چنانچہ آپ بھی اس کے قائل ہیں۔

سو اگر قائل کا مطلب اس عبارت سے فقط یہ ہوتا کہ اس کی آڑ میں برخلاف قول امام اس قضا کو باطل کرنا چاہتا ہے کہ جو شہود کاذب کی وجہ سے حاصل ہو، تو فقط قصائے مشائرا لہا ہی کی نفوذ کو باطل کرنا تھا، خلاف اجماع امت مطلق نفوذ قضا کو خواہ مطابق واقع ہو یا غیر مطابق کیوں رد کر دیا؟ سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ عبارت مرقومہ کا یہ مطلب ہے کہ بوجہ رشوت جو قاضی بنے وہ قاضی ہی نہیں، وہ اور تمام لوگ برابر ہیں، جیسا اور کسی کے حکم سے حلت وغیرہ ثابت نہیں ہوتی، اسی طرح قاضی مشائرا لہ کا حکم بھی نافذ نہ ہوگا، شہود کاذب ہوں یا صادق۔

بلکہ اس عبارت سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جب تلک ارشاد قاضی حقیقی کسی امتناع فیہ کے ساتھ متعلق نہ ہو، اس وقت تلک وہ امر معتبر نہ ہوگا، تو اگر غاصب و سارق بظاہر کسی چیز پر قبضہ کر کے بقول آپ کے ہماری دلیل مذکور پیش کرنے لگے تو اس کے اور آپ کے منہ پر ماری جاسے گی۔

علاوہ ازیں بالفرض اگر صاحب مجالس الابرار کے نزدیک نفوذ قضا در صورت کذب شہود مسلم نہ ہو بھی تو اس سے کیا ہوتا ہے؟ بلکہ بروئے انصاف اگر صاحب مجالس الابرار وغیرہ

مرأتہ بھی نفوذ قضا کے بطلان کا قائل ہو جائے، تب بھی جائے اعتراض نہیں، مسئلہ مذکور میں خود صائبین وغیرہ کا اختلاف مرأتہ موجود ہے۔

آپ کو یہ کیا سوچھی کہ فتاویٰ معتد بہا و علمائے معتمد علیہم کی تصریح کو چھوڑ کر کتب متداولہ کے کنایات و اشارات و ہمیہ غیر واقعہ کو لے بیٹھے، اُچی حضرت اگر نفوذ قضا ظاہراً و باطناً پر جس کو بیان کر چکا ہوں کوئی اعتراض سوچے تو پیش کیجئے، ورنہ اس قسم کی زائد باتوں کے کرنے سے کیا حصول؟ آپ تو نقل عبارت پر غش ہیں، مفید ہوں یا غیر مفید!

نفوذ قضا بشہادت زور و صریح ظلم ہے (اعتراض) | اس طویل لا طائل کے بعد آپ کا یہ ارشاد ہے کہ:

”محکم اور قضا کو پروردگار نے انصاف و عدل کے قائم کرنے کو معین اور مقرر فرمایا ہے اور مخلوقات کے معاملات کا انھیں پروردگار رکھا ہے پس اگر محکم و قضا کو وسیلہ آلفاف اور اخذ حقوقی غیر کیا جائے، تو ایسا ہے جیسا کہ عبادت کو وسیلہ گناہ“

ظلم تو عدم نفاذ کی صورتیں بھی ہے (جواب) | بڑا ہمت کا انکار ہے کون نہیں جانتا کہ اگر قاضی دلا دے گا، تو بے شک مالک کی حق تلفی ہوگی، اور اس پر صریح ظلم ہوگا، اور ناچار مال مذکور مالک کو بوجہ قضا نے قاضی مدعی کے حوالہ کرنا پڑے گا، اختلاف اگر ہے تو اس میں ہے کہ باطناً بھی نافذ ہوگی یا نہیں؟ سو خیر وہ دوسرا قصہ رہا، سو آپ ہی فرمائیے قاضی تو بقول آپ کے محض انصاف و عدل کے لئے مقرر ہوا تھا، یہ ظلم و تعدی صریح جو بے چارے مدعا علیہ پر بوجہ قضا نے قاضی ہوئی، آپ کے حسب الارشاد و قلب موضوع و بطلان غرض شارع نہیں تو کیا ہے؟

ذریعہ حرام ہونے سے چیز حرام نہیں ہوتی | مجتہد صاحب! یہ اور اس کے آگے جو آپ نے چند ادراک پر اسی قسم کے مضامین تحریر فرمائے ہیں، سب کا خلاصہ کل اتنا لکھتا ہے کہ مدعی کا ذب و شہود کا ذبہ بالکل مخالف غرض خداوندی کرتے ہیں، اور وہ جملہ بخادعون اللہ و الدین اٰمنوا میں بھی داخل ہیں، اور یٰعجبون یٰحٰدود اللہ و یستہزؤن یا یا ایہہ بھی ان پر صادق آتا ہے، اور اس کے سوا جس قدر چاہیے ان

کی برائی ثابت کیجئے، ہم خود اس کے مُقَرَّر ہیں، مگر یہ تو کہتے ہیں ان کے بُرا ہونے سے نفاذِ قضاء کس طرح باطل ہو گیا؟

ظاہر ہے کہ صورتِ تنازعہ فیہ میں کذب و فریب طریقہ حصولِ قضاء ہے، نفسِ قضا نہیں اور کسی شئی کے طریقہ و ذریعہ کے حرام ہونے سے خود شئی حرام نہیں ہو جاتی، چنانچہ اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اگر بیع وغیرہ اسبابِ بعیہ ملک میں کوئی امر ناجائز ہو تو اس میں عدمِ جواز بیع لازم نہیں آتا، ہاں وبالِ کذب، کاذب کے ذمہ ضرور ہے گا، اور ولد الزنا کے صوم و صلوٰۃ و ایمان وغیرہ جملہ حسنات میں فعلِ زنا کو اگرچہ دخل ہوتا ہے، نہ زنا ہوتا، نہ وہ موجود ہوتا، نہ یہ حسنت اس سے صادر ہوتے، مگر پھر بھی ان حسنات کو کوئی بُرا نہیں کہہ سکتا، البتہ فعلِ زنا کی خرابی و برائی میں کلام ہی نہیں، علیٰ ہذا القیاس سببِ صدور قضا اگر امر مذموم ہو گا تو اس سے قضائیں کچھ فساد نہیں آتا، ہاں اگر کوئی نعوذ باللہ کذب و فریب کی حلت کا قائل ہو، اور جھوٹی گواہی کو حرام نہ کہتا ہو، تو یہ آپ کی اور صاحبِ تبعید الشیطان کی نے دے اس پر بجا ہوگی۔

اور آپ کا یہ ارشاد: ”اس یہ مدعی کاذب مع اپنے شاہدوں کے قاضی اور امام سے ٹھٹھا کرنے والا ہوا، یہ ٹھٹھا اس کا حقِ غیر اور ماحِ سَرمِ اللہ کو کیوں کر حلال کر دے گا؟“ سراسر بے جا ہے، کذبِ مدعی و شاہدین کو ٹھٹھا حقِ غیر کون کہتا ہے؟ بلکہ موجبِ حلت، قضائے قاضی ہے، ہاں سببِ صدور قضا امرِ حرام ہے، آپ اول یہ ثابت کر دیجئے کہ جس جگہ طریقہ اور واسطہ حرام ہو گا تو امرِ مقصود بھی ضرور حرام ہو جائے گا، اس کے بعد پھر جو چاہئے سو فرمائیے۔

دیکھئے اگر کوئی آپِ مغضوب سے مثلاً وضو کر لے تو بے شک یہ امر حرام ہو گا، مگر صحتِ صلوٰۃ و مس قرآن وغیرہ کے اس پر متفرع ہونے میں کسی کو کلام نہیں، اور ولد الزنا کے ایمان و صوم و صلوٰۃ جملہ حسنات کے معتبر ہونے میں کسی کو تردد نہیں، باوجودیکہ طریقہ حصول و وجود دونوں جگہ امرِ منوع ہے، بالجملہ مقصود اور چیز ہے، اور واسطہ مقصود اور واسطہ باصورتوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شئی کا واسطہ امرِ منوع ہوتا ہے، مگر اس کی خرابی ذی واسطہ تک متعدی نہیں ہوتی، سو ایسے ہی دعوئے مدعی و شہادتِ شہود واسطہ حصولِ قضاء ہیں، کما مَرَّ مراراً، ان کی حرمت سے نفسِ قضا میں حرمت نہیں آنے کی۔

اِنَّهَا الْاَعْمَالُ بِالذِّنِّاتِ
 علیٰ هذا القیاس حدیث اِنَّکُمْ الْاَعْمَالُ بِالذِّنِّاتِ بھی بطلان نفاذ
 قضائے کچھ علاقہ نہیں رکھتی، ذرا سمجھ سے کام لیجئے، مدعی کا ذنب
 کے لئے ثواب کون تجویز کرتا ہے جو آپ اس شہود سے اس

کی تردید کے درپے ہیں۔

قَاتَلَ اللهُ الْيَهُودَ
 اور حدیث قَاتَلَ اللهُ الْيَهُودَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ فَجَمَعُوا قَاعًا وَطَعُوا
 کا تو ماہل کل یہ ہے کہ یہود پر جب چربی کا کھانا حرام کیا گیا، تو انھوں
 نے اس کو گھلا کر جمع کر کے پینا شروع کیا، اور آپ نے جو جوالہ خطابی

اس کے معنی بیان کئے ہیں، اگر تسلیم بھی کئے جائیں حب بھی ہمارا کچھ حرج نہیں، کیونکہ اس صورت
 میں اس کا ماہل بقول آپ کے کل یہ نکلے گا کہ کسی شئی کے فقط نام بدلنے سے اصل شئی نہیں بدل
 جاتی، علیٰ هذا القیاس اگر مدعی کا ذنب غیر مملوک کو خلاف واقع مملوک، اور غیر منکوحہ کو منکوحہ کہنے لگے،
 تو فقط اتنی بات سے اس کا مملوک و منکوحہ ہونا لازم نہیں آتا، تو اس قدر کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں
 مگر آپ کو کیا نفع؟ کلام تو اس میں ہے کہ بعد وقوع قضائے قاضی جو فی الواقع منکوحہ و موجود احکام
 ہے۔ کما مَرَّ۔۔۔ اب بھی شئی غیر مملوک مملوک ہو جائے گی یا نہیں؟ اور اس مطلب سے
 حدیث مذکورہ کو اس قسم کا ربط ہے جیسا کسی نے کہا تھا: عین فی زبر عَفْ غین فی زبر
 عَفْ میرا نام محمد یوسف!

صاحب مصباح کا استبعاد
 اب اس کے آگے مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

تقولہ: اور غور کرنے کا مقام ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت
 سے محبت رکھے، اور اس وجہ سے کہ وہ عورت اس پر حرام ہو اس لئے شہادت زور اور قضائے
 قاضی کو حیلہ اور ذریعہ کر کے کہے کہ میرا نکاح اس عورت سے ہو گیا ہے، حالانکہ حقیقت میں کچھ بھی
 نہیں ہوا، تو وہ عورت اس کو کیوں کر حلال ہو جائے گی؟ الی آخر کلامہ الطویل (ص ۴۳ و ۴۴)
 استبعادِ ائیر گال! اقول: مجتہد صاحب! اگر عورت مذکور منکوحہ یا معتدہ غیر نہ ہوگی،

۱۴ اللہ تعالیٰ برباد کریں یہود کو، ان پر چربی حرام کی گئی تو انھوں نے اس کو گھلایا اور بیچا ۱۲
 ۱۵ خطابی نے کہا ہے کہ اس حدیث میں لفظ جَمَعُوا کے معنی یہ ہیں کہ اس کو گھلایا، تاکہ گھیل کر چکائی
 ہو جائے، اور اس پر سے نام چربی کا جاتا رہے الخ (مصباح الادلہ ص ۱۲)

اور قاضی کو زور و شہین کا علم نہ ہوگا، تو بلا شک بعد قضاے قاضی زین مذکور زوجہ مدعی ہو جائے گی، کیونکہ حکم قاضی از قبیل انشاء ہے، اور عورت مذکور محل انشاء عقد ہے، اگر فی الواقع نکاح نہیں ہوا تو حکم قاضی کے بعد انعقاد نکاح ہو جائے گا، اور یہ استبعاد بلا دلیل جناب کایوں ہی رائے گاہ جاسے گا، اور آپ کی یہ مثال کہ، اگر مریض کسی چیز مضر کا نام بدل کر حکیم سے اس کے کھانے کی اجازت طلب کرے، اور حکیم بوجہ دھوکہ دہی مریض اس کی اجازت دے دے تو شئی مذکور بعینہ مضر رہے گی، اجازت طیب کچھ نافع نہ ہوگی، قیاس مع الفارق ہے۔

مجتہد صاحب! بار بار عرض کئے جاتا ہوں کہ قاضی ٹنشی ہوتا ہے، مخبر نہیں ہوتا، مگر آپ کیوں ایسے ہوتے تھے کسی کے سمجھانے کو سمجھ جاتیں؟ افسوس! آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ حسب عرض اقرار قاضی تو ٹنشی و حاکم ہوتا ہے، اور طیب در باب بیان خاصیت اشیا محض مخبر ہوتا ہے، اور مخبر و ٹنشی میں فرق زمین و آسمان ہے، ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا دیوانوں کا کام ہے۔

حکم تحقق میں حاکم کا تابع ہوتا ہے
اور خبر مخبر عنہ کی

ہوتا ہے، اور خبر اپنے صدق و تحقق میں مخبر کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ مخبر عنہ کے تابع ہوتی ہے، اگر امر مخبر عنہ واقعی ہے اور نفس الامر میں موجود ہے، تو خبر بھی واقعی اور صادق کہلائے گی، اور مخبر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ خبر کو جس طرح چاہے بیان کرے، وہی واقعی اور محقق کہلائے گی، بخلاف حکم اور جمیع انشاءات کے کہ وہ تابع حاکم و فشی سمجھے جاتے ہیں، صورت مذکور وہیں چونکہ قاضی ٹنشی ہے، تو جس طرح حکم کر دے گا وہی ٹھیک سمجھا جائے گا، بشرطیکہ جمیع شرائط موجود ہوں، اور طیب چونکہ مخبر ہے تو اس لئے خلاف واقع خبر دینے سے امر واقعی نہیں بدلنے کا، بلکہ خبر طیب کا ذب سمجھی جائے گی، کیونکہ ما حاصل قول طیب فقط یہ ہوتا ہے کہ فلاں شئی مثلاً مفید ہے، اور فلاں مضر ہوگی، ہاں اگر قول طیب پر انشاء صحت و مرض موقوف ہوتا تو پھر یہ قیاس بجا تھا، مگر پھر آپ کو کیا فائدہ ہوتا؟ ہاں مدعی و شہود بے شک مخبر ہوتے ہیں وہ اگر خبر دروغ بیان کریں گے تو مزاحم بھی کہیں گے، پھر حکم قاضی جواز قسم انشاء ہے اس کو اس صدق و کذب مدعی و شہود سے نہ نفع نہ مضرت۔

یعنی مخبر کی حسب مرضی بیان کی ہوئی خبر واقعی اور محقق کہلائے ایسا نہیں ہوتا بلکہ خبر صادق وہ جس کا مخبر عنہ واقعی ہو ۱۱

چند مثالوں سے نفاذ قضا کو اعتراض | اس کے بعد جہد صاحب فرماتے ہیں کہ ہر شخصیت کو زب و فرجہوں کے مقصود کو شریعت باطل کرتی ہے، اور ان کے مقصود کے خلاف ان سے جہد قی ہے چند مثالیں اس کی گئی ہیں۔

جواب: مثالیں غیر مفید ہیں | جہد صاحب باذرازم بیچے، مثالیں تو بعد میں پیش کیجئے پہلے کہ عرض سن بیچئے، دو یہ کہ آپ کا مطلب فقط دو چار مثالوں کے بیان کرنے سے ہرگز ثابت نہیں ہوتا مثالوں کوئی قاعدہ کلیہ بیان کیجئے

کے مقابلہ میں تو ہم بھی جس قدر فرمائیے۔۔۔ اس قسم کے مسئلہ کو طریقہ ذریعہ شنی مرام و فاسد و بیج ہو، اور خود مقصود حلال و صحیح جس۔۔۔ بیان کر سکتے ہیں، چنانچہ بعض مثالیں، اور بھی عرض کر آیا ہیں، اور اسی قسم کی اور بہت سی مثالیں ہو سکتی ہیں، چنانچہ قلمبر ہے، آپ مدنی بظاہر تنہا رہیں، فرمائیے تو ہمیں اس کی کیا وجہ؟ آپ کے کہنے سے تو میں معلوم ہوتا ہے کہ کس شنی کے طریقہ کے حرام ہونے سے اس شنی کا حرام ہونا ضروری ہے، مگر اس کے دعوے کیسے جناب کے مدارج اکثر مبالغہ واقع ہے چنانچہ پہلے عرض کر آیا ہوں کہ شذائے میں اگر ايجاب و قبول کے وقوع میں کذب کو دخل ہو تو بیج باطل نہیں ہوتی، بلکہ باہدایت مفید ملک حلال ہوتی ہے و بال کذب جہاد نفس ملک سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، اور زنا کی ممانعت و حرمت سے صوم و صلوات وغیرہ مناسبات و لوازمات منوع و حرام نہیں ہوتے، خود فعل زنا ہے شک منوع و حرام ہوگا مگر زنا کا ان سبب سے کیا علاقہ؟ اسی طرح اگرچہ صوم و قضا میں کذب مدعی و مشہور کو دخل ہو، مگر نفس قضا ملک اس کی خرابی نہ آئے گی، بلکہ فقط مدعی و مشہور کے دوسرے کی

نفاذ قضا قاعدہ کلیہ سے ثابت ہے | اس کے بعد بطور کہنے اس قدر عرض اور دہی ہے کہ یہ یاد رکھئے جب کسی شنی کی قیمت اتنا ہو جو وہ جانتی ہے تو وہ جو معلول ضرور ہو تاکہ، ہرگز مجال مختلف ہائی نہیں رہتی، چنانچہ آپ بھی اور اس مضمون کو تسلیم کر چکے ہیں، تو جس حالت میں حکم مقتدا و ذوقیت تکرر ملک ہو، اور وجہ حکم قاضی جو کہ ارتعاب انشاء ہے، اور عقل قابل ہر واقع ہو اسے، حسی قبضہ تکرر ضروری ہو، تو جو اس کے کیا معنی کو شنی محکوم، مدعی کی ملک نہ ہو، اگر علت تکرر کو معلول لازم نہیں تو خیر قضا کے قاضی میں مفید ملک ہی بالملکت تکرر ہونے کے بعد و چار معلول کا ضروری ہونا یہی ہے، علت کے ہوتے ہر کے کوئی شنی

وجود معلول میں خارج نہیں ہو سکتی، اور اگر علت ہی موجود نہ ہو تو پھر وجود معلول کی کوئی صورت نہیں۔ اس کے بعد مجتہد صاحب نے بدون بیان قاعدہ چند مثالیں بیان کی ہیں، مجلساً **مثالوں کا حال** ان کی کیفیت بھی لکھنی چاہئے، فرماتے ہیں کہ:

،، اگر وارث و دہی و مدبر اپنے مورث و موصی و مولیٰ کو قتل کر ڈالے، تو میراث و وصیت و حتیٰ سے محروم کئے جاتے ہیں، تو جیسے ان اشخاص نے طریقہ حصول مال ایک امر ناجائز کو کیا، اور اس کے وبال و سزائیں بالکل اس مال ہی سے محروم رہے، ایسے ہی مدعی کاذب کہ جو ایک امر حرام کو طریقہ ملک قرار دیتا ہے، مال مدعا سے عند اللہ محوم رہنا چاہئے

مگر یہ نہ سمجھو کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، خدا خیر کرے! اب آپ قیاس مع الفارق پر آرہے ہیں، دیکھئے کیا رنگ بدلتے ہو، کبھی نفوذ قضا کو قول طیب پر قیاس کرتے ہو، کبھی مدبر و وارث کے بوجہ قتل مولیٰ و مورث، محروم ہو جانے سے مدعی کاذب کا عند اللہ غیر ملوک ہونا ثابت کرتے ہو، آپ ہی پر کیا مؤثر ہے! جو کوئی مطلب اصلی نہیں سمجھنا وہ اسی قسم کی باتیں کیا کرتا ہے۔

مجتہد صاحب! ابھی عرض کر چکا ہوں کہ علت تامہ کے ہونے کے بعد وجود معلول میں کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا، ہاں علت ہی نہ ہو تو پھر معلول کا ہونا محال ہے، اور یہ بھی عرض کر آیا ہوں کہ در صورت حصول قبض بوجہ حکم قاضی علت تامہ ملک موجود ہے، تو وہاں تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باوجود ان تمام امور کے ملک حاصل نہ ہو، اور آپ نے جو صورتیں محروم ہونے کی یہاں بیان فرمائی ہیں اُن میں فی الحقیقت علت تامہ غیۃ ارث و وصیت و حتیٰ ہی موجود نہیں، پھر اس پر قضا کا قاضی مشاوا لہ کو قیاس فرمانا بھی قیاس مع الفارق نہیں تو اور کیا ہے؟

میراث کی علت نسبی محبت ہے صورت قضا میں علت ملک کا موجود ہونا تو بیان کر چکا ہوں، صورت مذکورہ نقیض علیہا میں علت میراث وغیرہ کے نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ مبنائے میراث محبت و علاقہ نسبی و صلہ رحمی ہوتی ہے، ورنہ اس کی کیا وجہ کہ سولے اقرب اگرچہ مالک مال یعنی مورث ہی کیوں نہ ہو کہہ مرے کسی اور کو میراث نہیں مل سکتی؟ ہونہ ہواں کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ جو لوگ ایام حیات میں اس کے شریک رنج و راحت و سهم نفع و مغفرت

۱۷ دسی سے مراد موصیٰ لہ ۱۲ ملے یعنی آپ نے عدم نفاذ قضا کو ایسی مثالوں سے ثابت کرنا شروع کیا ہے جو قیاس مع الفارق کے دائرہ میں آتی ہیں ۱۴

ہو سکتے ہیں، وہی مہات کے بعد بھی اس کے اموال و معاملات کے خیر کر رہیں گے، چنانچہ آیت لَا تَدْرُونَ أَلْحَكَمُ الْخَبَرُ لَكُمْ نَفْعًا وَاَقَرُّ رُكُوعٌ میراث اس پر شائد ہے، بالجمہ موجب و علت وراثت ذات نسب نہیں، بلکہ علت وراثت وہ محبت و ارتباط باہمی ہوتا ہے کہ جس کا منتہی نسب ہے۔

اختلاف دین اور تباہ دین | یہی وجہ ہے کہ تباہ دین و دار کی وجہ سے میراث باطل ہو جاتی ہے، آپ تو شاید حسب عادت یوں ہی فرمانے لگیں کہ اگر مورث کافر ہو اور وارث مسلمان تو ضرور

میراث ملنی چاہئے، کیونکہ وارث کا کیا قصور جو محروم الارث ہو؟ مگر اس کا کیا علاج کہ خود احادیث میں یضمون مفرغ موجود ہے کہ کافر و مسلم میں میراث جاری نہیں ہو سکتی، تو اس ارث دے بھی یہی بات مفہوم ہوتی ہے کہ علت ارث ذات نسب نہیں، ورنہ تباہ دین و دار کی صورت میں بھی میراث ملنی چاہئے تھی، تباہ دین و دار سے نسب تو منقطع ہو ہی نہیں سکتا۔

قاتل میراث سے محروم کیوں ہوتا ہے؟ | الحاصل جب علت میراث نسبی محبت بھیری، تو جس حالت میں کہ خود وارث ہی نے اپنے مورث

کو قتل کر ڈالا، کہ جس سے زیادہ کوئی عداوت دنیا میں ہو ہی نہیں سکتی، تو اب بھی محبت نسبی کے بقا کا قائل ہونا اجتماع تقيضين کا تسلیم کرنا نہیں تو اور کیا ہے؟ اور یہ پہلے عرض کر آیا ہوں کہ علت میراث وہ محبت نسبی ہی تھی، جب وہی زائل ہو گئی، اور زوال بھی کیسا کچھ؟ ابواب بھی اگر اس کو میراث دی جائے تو یوں کہو معلول کو اپنے وجود میں علت تامہ کی کچھ ضرورت و احتیاج ہی نہیں!

وصیت و تدبیر کا مبنی احسن سلوک ہے | اسی طرح وصیت و تدبیر کو خیال کرنا چاہئے، کہ اس کا مبنی بھی احسان و ارتباط ہی ہوتا ہے، علام مدظلہ

کا کچھ قرض تھوڑا ہی آتا تھا کہ اس کی وجہ سے تدبیر و وصیت کی نوبت آئی؟ اور ظاہر ہے کہ در صورت قتل مذکور احسان و ارتباط باہمی کا کوسوں پتہ نہیں لگتا، پھر جو چیزیں اس پر متفرع ہوتی تھیں وہ کیوں نہ معدوم ہو جائیں گی؟

لے تم نہیں جانتے کہ ان (وارثین) میں بلحاظ نفع کون تم سے زیادہ قریب ہے؟ ۱۲ لے حدیث شریف میں: لَا يَوَارِثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ شَكْنِي (ابوداؤد، ابن ماجہ، عبد اللہ بن عمرو، والترمذی عن جابر، مشکوٰۃ کتاب الفرائض فصل ۲۱)

ترجمہ: دو مختلف دین رکھنے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے ۱۲

خلاصہ کلام یہ کہ مؤثر مقیس علیہا جناب میں چونکہ علت تامہ ہی معدوم ہو گئی، اس لئے وجہ حصول یعنی حصول مال میراث وغیرہ کی بھی گنجائش نہ رہی، اور نفاذ قصا میں چونکہ علت تامہ موجود ہے تو اس وجہ سے حصول ملک کا ہونا ضروری ہے، ہاں اگر کذب مدعی و شہود کی وجہ سے نفس قصا ہو کہ علت قصہ ہے معدوم ہو جاتی تو پھر آپ کا ارشاد بجا بھی ہوتا، مگر یہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ حکم قاضی اگر از قسم انتشار ہے تو شہادت زور از قسم اخبار، اس کے اوصاف یہاں تک کیونکر آ سکتے ہیں؟ یہ بات جدار ہی کہ شہادت شہود پر قصا اس طرح متفرع ہو جاتی ہے جیسے علم موجب عمل ہو جاتا ہے، مگر یہ کوئی بے وقوف بھی نہیں کہہ سکتا کہ عمل کی حرمت و خرابی علم ملک پہنچ جائے گی، ورنہ چاہئے کہ زنا و خمر وغیرہ کا علم بھی حرام ہو جائے، اور اس قسم کی بات آپ ہی فرمائیں تو فرمائیں۔

مثالوں کا ٹھکانا نہیں، قاعدہ کلیہ چاہیے | اگر آپ اس قسم کے جزئیات بیان کریں گے

جن سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ بعض امور کی خرابی ان کے مجاورات و ملحقات وغیرہ تلک سرایت کر جاتی ہے، تو ہم بہت سے نظائر وہ بیان کر سکتے ہیں کہ جن سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شئی کے طریق و وسائل میں خرابی و فوج ہوتا ہے، مگر خرابی و فوج مذکور ذو واسطہ تلک نہیں پہنچتی، چنانچہ بعض امثلہ پہلے بیان کر چکا ہوں، آپ کو چاہیے تھا کہ کوئی قاعدہ کلیہ عقلیہ یا نظیریہ بیان کرتے جس سے یہ معلوم ہو جاتا کہ فلاں جگہ تو طرق و وسائل کی خرابی متعدی ہو جاتی ہے، اور فلاں جگہ نہیں ہوتی، اور پھر یہ بیان کرنا تھا کہ شہادت کا ذبہ جو واسطہ صدور قصا ہے وہ فلاں قسم میں داخل ہے جس سے یہ بات طے ہو جاتی کہ خرابی شہادت، قصا تک پہنچ سکتی ہے یا نہیں؟ اور آپ سچے ہیں یا نہیں؟ سو آپ نے تو باوجود ضرورت، اس قسم کا کوئی قاعدہ بیان نہ کیا، دو چار وسائل جزئیہ ہی پر قناعت کی، خیر! اب ہم ہی کسی قدر تفصیل کے ساتھ اس مرحلہ کو طے کرتے ہیں۔

واسطہ فی العروض ہی میں وسائل کا اثر | ایک قاعدہ اجمالی تو پہلے بھی عرض کر چکا ہوں
ذی واسطہ تک پہنچتا ہے (قاعدہ کلیہ) | مگر اب جو عرض کرتا ہوں اس کو بھی بغور ملاحظہ فرمائیے۔

جناب مجتہد صاحب! بعد غریوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی شئی کی حلت و حرمت و حسن و قبح

دوسری چیز تک جب ہی سرایت کرتا ہے کہ جب ان چیزوں میں علاقہ عروض ہو، اور بغیر علاقہ عروض یہ امر ممکن نہیں، یعنی جن دو چیزوں میں علاقہ عروض ہو، اور ایک کو بالنسبۃ الی الآخر واسطہ فی العروض کہہ سکیں، تو وہاں یہ ضرور ہوگا کہ واسطہ کا حسن و قبح و حلت و حرمت وغیرہ ذی واسطہ کو حاصل ہو جائے، ہاں جس جگہ علاقہ عروض نہ ہو، بلکہ شئی اول دوسری چیز کے حق میں واسطہ فی الثبوت ہو، تو وہاں شئی اول کی بھلائی برائی دوسرے تک مؤثر نہ ہوگی۔

واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے | دونوں واسطوں کی کیفیت غالباً آپ کو تو معلوم ہی ہوگی، مگر نظر مزید توضیح مجلاً اس قدر اور بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ واسطہ فی العروض کی صورت میں تو ایک ہی وصف واسطہ اور ذی واسطہ میں مشترک ہوتا ہے، یعنی وصف تو فی حد ذاته واحد ہوتا ہے، مگر واسطہ تو

لے ذات کا وصف کے ساتھ اتصاف کبھی بلا واسطہ ہوتا ہے، کبھی بالواسطہ، اور یہ واسطہ دو طرح کا ہوتا ہے، ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض۔

واسطہ فی الثبوت: وہ چیز ہے جس کے تو شط سے کوئی وصف کسی ذات کے لئے ثابت ہو، پھر اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ واسطہ خود وصف کے ساتھ متصف نہ ہو، صرف موصوف کے اتصاف کے لئے واسطہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ خود واسطہ بھی وصف کے ساتھ متصف ہو، اور موصوف کو بھی متصف کرے، مثلاً رنگ پر کپڑا لگتا ہے تو صرف کپڑا رنگ کے ساتھ متصف ہوتا ہے، مگر رنگ پر کپڑا متصف نہیں ہوتا، اور چابی کی حرکت ہاتھ کے واسطہ سے ہوتی ہے، اور خود ہاتھ بھی حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں کے الگ الگ نام نہیں رکھے گئے، بلکہ بالمعنی الاول اور بالمعنی الثانی کہہ کر دونوں صورتوں میں امتیاز کیا جاتا ہے

واسطہ فی العروض: وہ چیز ہے جو حقیقہً وصف کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اور اس کے ذریعہ موصوف مجازاً وصف کے ساتھ متصف ہوتا ہے، جیسے ریل گاڑی کا انجن، ڈبوں اور مسافروں کے متحرک ہونے کے لئے واسطہ فی العروض ہے، کیونکہ حقیقہً متحرک انجن ہے اور ڈبے اور مسافر مجازاً متحرک ہیں۔

احکام | واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے، جس کے ساتھ واسطہ حقیقہً اور ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتے ہیں، اور واسطہ فی الثبوت میں ذوالواسطہ کا وصف جدا ہوتا ہے، اور اتصاف حقیقی ہوتا ہے، رہا واسطہ کا معاملہ تو بالمعنی الاول میں واسطہ کا وصف کے ساتھ اتصاف ہونا ہی نہیں، اور بالمعنی الثانی میں اتصاف ہوتا ہے، اور حقیقہً ہوتا ہے۔ ۱۲۔

اس وصف کے اعتبار سے موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور ذی واسطہ موصوف مجازی، یہ نہیں کہ واسطہ اور ذی واسطہ کا وصف جدا جدا کی ہو۔

واسطہ فی الشبوت میں فی الواسطہ کا وصف، اہوتا ہے سے ذی واسطہ کا وصف ہی جدا

ہوتا ہے، یہاں شمس واسطہ فی العروض ہے جس پر ہوتا کہ واسطہ کا وصف ذی واسطہ کو عارض ہونا ہے، بلکہ پھر ذی واسطہ بھی شمس واسطہ موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور پھر ذی واسطہ ہی نصف ہوتا ہے خود واسطہ نہیں ہوتا، فقط اشتقاقی ہوتا ہے کہ ذی واسطہ کے نصف پر صوبہ مذکورہ نہیں البتہ واسطہ کا اصل ہوتا ہے۔

قاعدہ کلیہ کی وضاحت جب دونوں واسطوں کی کیفیت عروض پر ہوگی، تو اس بات کی وجہ بھی بیان کرنی چاہئے کہ واسطہ فی العروض کا من و کج و علت

و حرمت ذی واسطہ تک کیوں متعدي ہو جاتا ہے؟ اور واسطہ فی الشبوت کا حسن و غیرہ اپنے ذی واسطہ تک کیا وجہ تک متعدي نہیں ہوتا؟ سو وجہ اس کی ظاہر ہے کہ واسطہ فی العروض کا تو اپنے ذی واسطہ کے ساتھ علاوہ عروض ہوتا ہے یعنی خود وصف واسطہ، ذی واسطہ کو عارض ہوتا ہے، اور اس کے طفیل سے ذی واسطہ بھی موصوف بوصف ہو جاتا ہے، عرض دونوں میں وصف واحد ہی موجود ہوتا ہے، فقط فرق حقیقت و مجاز ہے، آج جب امر واحد ہی دونوں جگہ مشترک ہوا، تو علت و حرمت و غیرہ احکام عبارت امر مذکور ہی دونوں ہی جگہ مشترک ہوں گے، ہاں البتہ فرق اصل و فرع ہوگا، رہا واسطہ فی الشبوت، اس کا حال پہلے عرض کر چکا ہوں کہ وہاں علاوہ عروض ہی نہیں، ذی واسطہ موصوف حقیقی ہوتا ہے، خود واسطہ موصوف ہو کہ نہ ہو۔

واسطہ فی الشبوت کا کام بلکہ واسطہ فی الشبوت کا تو یہ کام ہوتا ہے کہ واسطہ فی العروض کو اس کے ذی واسطہ تک پہنچا دے، یہ کام نہیں ہوتا کہ اپنا کوئی وصف

ذی واسطہ کو دے دے، بالکل ذی واسطہ کو در حقیقت علاوہ فقط واسطہ فی العروض سے ہوتا ہے، اور واسطہ اس کے حق میں دربارہ کہ وصف مشترک در اصل علت نامہ ہوتا ہے، اور واسطہ فی الشبوت فی الحقیقت اپنی محض ہوتا ہے، اس کا کام فقط یہ ہے کہ وہ اپنے ذی واسطہ سے اتصال پیدا کر دے و گیا وہ ہے کہ واسطہ فی العروض کا حسن و کج و علت و حرمت تو ذی واسطہ تک متعدي ہوتا ہے، اور واسطہ فی الشبوت کا حسن و کج و غیرہ اسی تک رہتا ہے۔

مثال : مطلوب ہے تورنگ اور رنگ ریز کے حال کو بہ نسبت ثوب وغیرہ ملاحظہ کیجئے ، ثوب کے رنگین ہونے کے لئے خود رنگ تو واسطہ فی العروض ہے ، اور رنگ ریز کو واسطہ فی الثبوت سمجھنا چاہئے ، کیونکہ سرخی ، زرری ، سبزی وغیرہ جو وصف خود رنگ میں اصالتاً موجود ہوگا بعینہ وہی وصف تباً ثوب کی طرف منسوب ہو جائے گا ، اور خوبی و زشتی ، رنگ مذکور کی بالواسطہ اپنے معروض تک پہنچ جائے گی ، بخلاف رنگ ریز کے ، کہ اس کو ثوب مذکور سے اصلاً علائقہ عروض نہیں ، بلکہ عروض کے حساب سے محض اجنبی ہے ، اس کا فقط اس قدر کام ہے کہ رنگ مذکور کو اس کے معروض و محل کے ساتھ متصل کر دے ، اور جب واسطہ فی الثبوت کا کام فقط اتصال عارض و معروض ٹھیرا ، اور ثوب عارض سے بالکل اجنبی ہوا ، تو ظاہر ہے کہ اس کے اوصاف مثل حسن و قبح وغیرہ کے ذی واسطہ تک متعدی نہ ہوں گے ۔

 الفرض بغیر علائقہ عروض ایک امر کے اوصاف دوسرے تک متعدی نہیں ہو سکتے ۔

شہادت قضا کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہے | جب یہ امر حقیق ہو چکا ، تو اب قضاے قاضی شہود میں علائقہ عروض سے یا نہیں ؟ تو بالبداهت ہر صاحب فہم مسلم ہی کہے گا ، کہ شہادت کا فقط یہ کام ہے کہ قضاے قاضی کو اس کے محل میں واقع کر دے ، اور قضا اور محل قضا میں ذریعۂ اتصال بن جائے ، اور علائقہ عروض کا پتہ و نشان بھی نہیں ۔

 پہلے کہہ چکا ہوں کہ شہادت از قسیم اخبار ہے ، تو حکم حاکم از قبیل انشاء ، باوجود اس قدر فرق کے بھی عروض کا قائل ہونا تو عاقل سے محال ہے ، کیونکہ عروض بدوین مناسبت کب ہو سکتا ہے ؟ اس امر کے ثبوت کے بعد کہ قضا و شہادت میں علائقہ عروض نہیں ، فقط کار شہادت ، اتصال بین القضا و محل القضا ہے ، اور نیز تقریر گزشتہ کے ملاحظہ کے بعد اس امر کا تسلیم کرنا ضرور ہے ، کہ فساد و حرمت شہادت ، محل و عروض قضا یعنی محکوم بہ تلک ہرگز سرائت نہ کریں گے ، ورنہ چاہیے کہ مثال گزشتہ میں بھی حسن و قبح صباغ ، محل صبیغ تک متعدی ہو جائے ۔

ہر واسطہ کا ذی واسطہ پر اثر نہیں پڑتا | مجتہد صاحبہ ! اب دیکھئے کہ آپ کا علی الاطلاق لے شاد کر دینا کہ : ” جس چیز کے ذرائع و وسائل میں خرابی و حرمت ہوگی ، تو بالضرور اس شے تلک بھی اس کا اثر پہنچے گا ، آپ کی عدم تیز ویرشاہد ہے یا نہیں ؟ آپ کی تقریر سے تو جا بجا یوں مفہوم و معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک یہ امر منجملہ عجالات ہے ، کہ کسی شے

کا طریق حصول خراب و قبیح ہوا اور وہ شیٰ خود عمدہ و حسن ہو جائے، آپ کو کچھ بھی سمجھ ہوتی تو سمجھ جاتے کہ اس آپ کے ارشاد کے مخالف، افعال و اعیان وغیرہ میں ہزار بار کلمہ مشاہد ہے۔

اس امر کا مفصل حال بواسطہ دلیل عقلی تو ابھی عرض کر چکا ہوں، مگر کچھ امثلہ جزیئہ بدرہی بھی سن لیجئے، دیکھئے کلام اللہ کی نسبت خود کلام اللہ ہی میں ارشاد ہے یُصَلُّ بِہُ کَثِیْرًا وَ یُحَدِّثُ بِہُ کَثِیْرًا اسی ارشاد سے خود ظاہر ہے کہ بعض احمقوں کے حق میں وہ کلام اللہ کہ جو سراپا موجب ہدایت تھا، باعث وطریقہ ضلالت ہو گیا۔ _____ علیٰ انہذا القیاس بعض اشخاص کے حق میں صوم و صلوة جیسی عمدہ چیز بوجہ عجب و تکبر و ریاء وغیرہ کے وسیلہ شقاوت ہو جاتی ہے، اور بعض کے حق میں زنا و قتل و شراب و خمر وغیرہ جیسے افعال قبیحہ مجرّمہ بسبب ندامت و استغفار اور توبہ و عبادت، ذریعہ سعادت ہو جاتے ہیں، _____ اب فرمائیے کہ آپ تو ہر شئی کو حلت و حرمت وغیرہ میں اس کے ذرائع و وسائل کا تابع فرماتے تھے، پھر امثلہ مذکورہ میں یہ برعکس کیسی ہو گئی؟

جناب عالی! اس کی وجہ وہی ہے جو اوپر عرض کر چکا ہوں، یعنی چونکہ صورت مذکورہ میں عین السبب
والمسبب علائقہ عرضی نہیں اس لئے حسن و قبح و حلاوت و حرمت سبب، مسبب تملک نہیں پہنچی، چنانچہ یہ
بات ظاہر ہے، ہاں اگر آپ کے کلبیہ کے بھروسہ رہے تو پھر ان اُمتلہ کا کچھ جواب نہیں ہو سکتا۔
سوائے اس کے اور بہت جگہ ہی برعکس جس کو آپ نغمہ محالات سمجھتے ہو موجد ہے، مثلاً ارشاد
خداوندی يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ میں بعینہ ہی قصہ ہے کہ شیءٌ وطریقہ
حصولِ شیء میں بالکل تضاد ہے۔ اسی طرح پراعیان کثیرہ میں بھی یہی قصہ ہے، نطفہ
سے جو کہ ایک چیز نجس و غلیظ ہے، آدمی جیسی چیز جو اشرف المخلوقات ہے پیدا ہوتی ہے، مٹی وغیرہ
اشیاء کثیفہ نجسہ سے طرح طرح کے پھول وغیرہ اشیاء لطیفہ ظہور میں آتی ہیں، آگ جیسی موزی
و فہلک چیز سے اقسام اقسام کی غذائیں جن کو سرمایۂ لذت و زندگی سمجھنا چاہیے تیار ہوتی ہیں۔
الحاصل ان تمام مثالوں کے ملاحظہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بسا اوقات و بارہا علت
و حرمت و حسن و قبح وغیرہ شیء و طریقہ حصولِ شیء میں بالکل مخالفت و تضاد صریح ہوتا ہے۔

اصل کی غبنی خرابی واسطہ کو ضرر عارض ہوتی ہے | اور فہم سلیم ہو تو معلوم ہو جائے کہ آپ نے

۱۲۔ اور اللہ تعالیٰ قرآن پاک کے ذریعہ سے بہتوں کو گمراہ کرتے ہیں اور بہتوں کو ہدایت بخشتے ہیں ۱۲

۵۲ اللہ تعالیٰ زندہ کو مردہ سے نکالتے ہیں اور مردہ کو زندہ سے نکالتے ہیں ۱۲

وسائل کے لئے واسطیٰ عروض ہوئے۔ تو لازم امر مقصود کی قلت و حرمت جس وجہ، وسائل ملک مقصدی ہو گئے کیونکہ تقریر سابق سے بات ثابت ہو چکی ہے کہ سبب مقصدی و سرائع و صاف مذکورہ علاقہ عروض ہوتا ہے، وہ موجودہ تھا۔

مثال مطلوب ہے تو صلوة زنا اور لواط وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے مثلاً باب صلوة میں مطلوب مقصود اصل کو فقط فعل صلوة ہے، باقی رہے وسائل صلوة اور اگر مقصود مطلوب ہوئے ہیں تو اصل بواسطہ صلوة مقصود ہوئے ہیں اسی طرح کہ باب زنا اور لواط میں مقصود باذات صرف فعل زنا و شرب شراب و فہم بال زنا ہوتا ہے اور ذواتی زنا اور اسباب حصولی فہم بال زنا میں اگر مقصود بیت آہانی ہے تو بالعرض آہانی ہے، تو یہیے وسائل میں مقصودیت بالعرض آئی ہے، اسی طرح قلت و حرمت میں بالعرض آہانی ہے، سب جانتے ہیں کہ ذواتی زنا میں اگر حرمت آئی ہے تو پھر زنا آئی ہے، ذواتی ہوئی تو چاہیے تھا کہ سب جگہ حرام ہوتے، مگر ان کے زوہ سے یہی افعال سب کرتے ہیں، اور اولاد صفار کا پولہ سنا درست بلکہ سنون ہے، اہل عدا اقیاس اور طالب منہ و نجس کو بھینسا چاہئے، بالجمہ صیغہ ہر مقصود و بال مقصودیت واسطیٰ عروض ہو، اور اولاد و وسائل ذی واسطہ غیرے تو سبب علاقہ عروض اول کا حسن و کج ہر جائے دوسرے کو ضروری عارض ہوگا۔

قاعدہ کی تطبیق | بعینہ ہی فقہ حکم حاکم و شہادت شہود میں بھینسا چاہئے، کیونکہ حکم حاکم مقصود اصل شہادت کا فساد و کج نفس حکم ملک مقصدی نہ ہوگا، بلکہ اگر یوں کہا جائے کہ شہادت شہود کا ذی فی مذکورہ کو ایک جتنی باطل وجہ اصل قبی، مگر پھر اتصال حکم اس میں بھی ایک طرح کا مستقر و حرمت آگیا، اور درست میں معلوم ہو سکے، ظاہر ہے کہ اصل کی قوت و ضرورت فراموشی کو بھی قوی و ضروری کو بھی ہے، فراموشی کے ضعیف و غیر ضروری ہونے سے اصل غیر ضروری و ضعیف نہیں ہو جاتی، طعام و غذا کے ضروری ہونے کی وجہ سے اسباب حصولی غذا بھی مثل کھڑی ناگ و کھڑوں و دیگر کے برابر ہو کر اصل میں غیر ضروری ہیں ضروری بن جاتے ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ ان امور کے غیر ضروری ہونے کی وجہ سے خود غیر ضروری ہو جائے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ شہادت و فہم میں علاقہ عروض ہیں، اور شہادت کی ذیلی نفس فہم میں غیر نہیں ہو سکتی تو آپ کی یہ ساری فریاد و زاری یوں ہی رائیگاں لگی مگر اس قدر آپ نے اشارہ نہ فرمایا تھا کہ سب کا حاصل کل یہ ہے کہ سب جھوٹوں اور فریب بازوں، باغیانوں کے

ہیں بخاری کو مستند ہو جاتے ہیں، اور ہاں آخری کا نام پاک سن کر جان قربان کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی، اور ہر اس ذکر نام خدا سے واجب ہے یہ معلوم ہو سکے کہ ذائق کو خود اس امر کا اختیار نہیں، بلکہ شخص باہارت مالک مرداح فعلی ذوق کا محتار ہے، اور اس باہارت کو بخیر نہ گنٹ ریل دوست و رز سکوئی گنٹ کرنا چاہئے، جیسا وہ شخص کہ جس کے پاس گنٹ دوست و رز ہو ریل میں سوار ہوئے وغیرہ کا نمائندہ ہے، اسی طرح وہ شخص کہ جس کو حصول باہارت مذکور ہو جائے، وہ باپ ذوق محتار ہے، لیکن اگر کوئی گنٹ یا دوست و رز سبیل خیانت و چوری حاصل کرے، تو بعد اظہار خیانت قابل سزا ہو سکے، اور دوست و رز بھی اس سے بچینا لی جاتی ہے۔

عَلَىٰ هَذَا التَّقْيِاسِ وَهُوَ شَخْصٌ كَرِهٌ كَوْنُهُ جَانِبٌ لِّلْكَوْنِ لِمَا دَلَّاحٌ صِدِّ حَرَمٍ مِّمَّنْ عُلَّتْ حُلَّتْ مَفْقُودٌ هِيَ |
 ازانہ روح کی باہارت نہ ہو، اگر سبیل خیانت اس دستاویز یعنی ذکر خداوندی سے کام لینا چلے تو ہرگز قابل اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اور ان قابل سزا ہوگا، ہاں اگر محبت حیوانات کی علت نہ تھی لفظ ہشواہی لفظ لفظ ان کے ذکر کہہ کر خیر ہی پیر و بنیای ہوتا، تو خود وہ شخص بنجانہ خالق و مالک حیوانات بخیر و بجا نہ ہو، تو البتہ اس وقت اس علت کا موقع بھی تھا، لیکن جس حالت میں کہ ان سب امور کے ساتھ باہارت مالک بھی ضروری ہوتی، لکن نہ تو پھر تو علت کا اس موقع میں پتہ و نشان بھی نہیں۔

مَشْرُکٌ کَاذِبٌ کَیْوَں حَرَامٌ هَیْ؟ |
 یہاں دو ہے کہ مشرکین کا ذبیحہ اگرچہ ذکر خداوندی کے ساتھ ہو حرام رہا، اور آپ کے انداز اعتراض سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک اگر حلال جانور کو کوئی گنہگار کہہ کر ذبح کرے تو باغزور اس کا کھانا دوست و شباہ ہوگا، خواہ وہ غیر ذابذ ذبح ہو یا نہ ہو، حالانکہ یہ بات بدیہی ہے کہ کوئی چھینر خواہ کسی ہی حلال و طیب ہو، مگر بدین باہارت مالک اس کا استعمال ہرگز جائز نہیں ہوتا۔

بالجملہ حکم حاکم کو صید حرم کے ذبح کرنے پر قیاس کرنا باطل خلاف قیاس ہے، کیونکہ وہاں تو علت ملک یعنی قبضہ معرودہ باہارت حاکم موجود تھا، اور صید حرم کے ذبح کرنے کی صورت میں علت مانع علت ہی موجود نہیں۔

مالِ غنیمت میں خیانت کرنے والے کا سامان سیاست جلا یا جاتا ہے

اور بعضی صورتوں میں غنیمت کا مالک جو غنیمت کا مالک ہو جائے گا، ہاں اگر عند الامام اس کی خیانت متحقق ہو جائے، تو تعزیر اور سیاست امام کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس کا حصہ نہ دیا جائے، بلکہ آپ کے حسب الامر واداس کا اور مال بھی جلا دیا جائے، اور اگر بالفرض اس کی خیانت عند الامام متحقق نہ ہو، یا باوجود ثبوت خیانت بوجہ مصلحت حسب حکم حاکم اس کا حصہ اس کو دیا جائے، تو بے شک شخص مذکور مال مذکور کا مالک ہو جائے گا، ہاں اثم خیانت بے شک اس کے ذمہ رہے گا، ورنہ آپ ہی فرمائیں کہ اگر یہ محرومیت بوجہ سیاست نہیں تو پھر حصہ غنیمت کے سوا جو اور مال بھی خائن مذکور کا جلا دیا گیا اس کی کیا وجہ؟ سو اس سے ہر ذی فہم بدانتہا ہے کہ حصہ غنیمت بعد عطائے امام خائن مذکور کی ملک میں آجائے گا، ہاں بوجہ خیانت سیاست اس سے بچیں لینے کا امام کو اختیار ہے۔ سو اسی طرح مال محکوم بہ بعد حکم حاکم مدعی کا ذب کی ملک میں ضرور داخل ہو جائے گا، یہ بات جدارہ کی کہ بعد نظر و کذب مدعی، حاکم کو اس سے بچیں لینے کا اختیار ہو، اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ یہ صورت مقیس علیہا جناب، آپ کے مفید مطلب ہے یا ہمارے؟

دوا اور مثالوں کا جواب

اگر بوجہ عدم ثبوت خیانت یا بوجہ آخر، ان سے یہ جرمانہ وصول نہ کیا جائے تو مال مذکور ان کی ملک ہی میں سے نکل جائے گا، لہذا خیانت بے شک مسلم، بعینہ یہی قصہ حکم حاکم میں ہے یعنی ثبوت ملک بھی ضروری اور اثم ضروری!

باقی آخذین ربوا و مانعین زکوٰۃ و کافرن و قطار طریق وغیرہ کو جو سزائیں دی گئیں، دعوتے زور و شہادت کا ذب کو ان پر قیاس فرمانے سے معلوم نہیں آپ کو کیا نفع ہوا؟ اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مدعی و شہود کا ذب کو مثل آخذین ربوا و مانعین زکوٰۃ وغیرہ بلکہ ان سے بھی زیادہ سزا

ہوئی یا نہ ہو، مگر نفوذ قضا کو اس سے کیا علاقہ؟ کیا نفوذ قضا؟

اور اگر آپ کا مطلب یہ ہے کہ ماضیہ نزاکۃ وغیرہ کا وہ مال بھی کہ جس کے ملک ہو سکی غنیمت نہ ہو
موجود ہو غرض خود اس کی ملک سے خارج ہو جائے گا، تو یہ بات تو سو آپ کے کوئی تسلیم نہ کرے گا،
ہاں انقدر پادامہ صیح نزاکۃ کا بیان اور پادامہ سلم، ایسے ہی اور بھی کہ جس کی ملکیت کی غنیمت نہ ہو موجود
ہو سکی یعنی قبضہ سفوف یا جائزہ حاکم ثابت ہو جائے، تو بے شک الیٰ نہ کہ ملک مدنی ہو جائے گا۔
ائم کذب و خیانت جہاد۔

الفرض اگر کوئی قواعد شرع و عقل دیکھا جائے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ان واپس عروض
ایک چیز کی برائی جہاں دوسری شئی تک متعدی نہیں ہوتی، اور جو کہ شہادت و حکم کا حق ہے، اہل
عروض ہی نہیں، کیا حقہ خدا؟ تو فساد شہادت جس قضا کو یوں کر فراب کر سکتا ہے؟ اور اگر آپ
کے استدلال برہنات کو جو کیف، بالحق اپنے نقل کر دی ہیں، ملاحظہ کیا جائے تو ان سے بھی آپ کا
مطلب یعنی یہ کہ کذب شہادت و دعویٰ، قضا کا باطل ہو جائے کسی طرح پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا، بلکہ
دلیل عقلی و قواعد شرع و ہر نیات و کثیر و عروض کر سکتا ہیں، آپ کے دعوے کے کذب پر باہر ہوا حکم
ہے، مجتہد صاحب! کوئی بات مفید نہ بیان کیجئے، محض طول کا محال ہے کہ اس کے کذب بھی بقول
خمسے جی! یہی امور کے شہید ہیں! زمرہ مستطین میں شمار نہ لیں، اور کچھ علیٰ غریبہ

قولہ: اور یکہ بطور مقبول و ہم بطرز مقبول بیان، اس سے اہل انصاف کو ثابت ہوا کہ
مدنی کا کذب کو بشہادت، نورانہ حقوق حرام ہے اور منوع، اور نیز اس میں کہ تحریف کلمہ درست
اور رد انہیں ہو سکتا، ثواب ہم کہتے ہیں کہ مدنی کا کذب کو قاضی کے یہاں مقدس کاذب کے جانا
اور قاضی کی قضا اور حکم کا حاصل کرنا، یہ نسبت اس مدنی کے حرام ہے اور منوع، کیونکہ مدنی کا کذب
قضا کے قاضی کو زور میسر اور وسیلہ حق تعالیٰ فیہ اور غلیل، ہر ممانہ اللہ کا گردانتا ہے (ملاحظہ)

بات صحیح مگر بے موقع! اقول: مجتہد صاحب! ترمذی آفریں! جسم کلمہ کو یہ چونکہ طرز آپ
نے صحیح قرار دیا، اور چارہ مطلب یہ کہ مدنی کا کذب کو قاضی کے یہاں مقدس کاذب کے جانا

کاذب بے شک مورد ممان ہے، اور آپ نے کذب و زور کی حرمت و منع میں جس قدر آیات و احادیث
پہلے بیان فرمائی ہیں، اور جو کچھ اس سے آگے نہ پہنچ سکتا ہے، ان سب کا عمل اس ایسی مدنی
و مشہور کاذب ہے، عمل کلام فقط یہ امر ہے کہ فساد شہادت، قضا تکلیف بھی خوش ہوگا یا نہیں؟ ہاں

امرہ نائل پتہ عرض کر چکا ہوں کہ بظاہر شہادت کا اثر حکم حاکم تک نہیں پہنچ سکتا، اور آپ نے اپنے دعوے کے ثبوت کے لئے ہر چند ہر نیات کے جن کی وجہ سے ظاہر جنوں کو دھوکا ہو، اور جو کچھ نہیں فرمایا، سوہن کا معاملہ ہی عرض کر چکا ہوں کہ آپ کے مفیدہ مانا نہیں۔

اور آپ کا یہ ادش اوک: ”مذنی کاذب کو اس چیز میں تصرف کرنا درست نہیں۔“ قبل حکم حاکم بے شک درست ہے، مگر بعد حکم _____ بشرطیکہ شئی متنازعہ تو یہ کل اضافہ ملک ہو۔
مذنی کاذب کی ملک میں ضرور آجاتا ہے گی، اور اس کو تصرف جائز ہوگا، اور کاذب و زور کا گناہ شدہ یہ اس کے ذمہ ہے، شک باقی ہے گا۔

پھر وہی اعتراض! اس کے آگے جو آپ نے پیش کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

”جو شئی متنازعہ و حرام ہوئی ہے اس کے ذرائع و وسائل ہی متنازعہ ہوتے ہیں، اور اس کی چند چیزیں آپ نے ادا بیٹ سے نقل کی ہیں، سو جب یہ تمام مسلمہ ہوا تو قصائے خاص ہی میں دعوت کاذب شہور و مال باطل و غیر باطل ہوتی پڑتی، کیونکہ قصود حاصل میں وہ شہور و مال و اہم کا اختیار ہی فرماتا ہے، اور اس کی درست کسی کو کام نہیں، تو سب کا مفاد کو جس کے ذرائع و وسائل میں قصائے خاص ہی میں متنازعہ و باطل ہوتی ہیں، وہی ملحق ہوگا۔“

جواب اول یہ غلط ہے تو آپ کے اعتراض طویل الذیل کا قصا اب تحریر جواب بھی ملاحظہ کیجئے، مگر پہلے ایک مقدمہ عرض کرتا ہوں:

تمام چیزیں اصل خلقت میں وہ ہے کہ جو اشیائے عالم پر دلیل فرمیں واجبہ لغزاعان خلقی للکفر نالی لا تفتد بحیثیتا انسانی آدم کی مخلوق معلوم ہوتی ہیں، یعنی عرض خداوندی تمام اشیاء کی

پیدا تشر سے رفیع حواج جہاں اس ہے، اور کوئی شئی فی حد ذاتہ کسی کی مخلوق خاص نہیں، بلکہ ہر شئی اصل خلقت میں جہاں اس میں مشترک ہے، اور میں وہی سب کی مخلوق ہے۔

پس جو بوجہ رفیع نزاع و حصول اختلاف رفیع نزاع کیلئے قبضہ کو علت ملک قرار دیا گیا ہے | قبضہ کو علت ملک مقرر کیا گیا اور

یہ جواب اول کا خلاصہ یہ ہے کہ جبر نے کہا ہوں کہ ذریعہ قصد کر کر مذنی کاذب ہر کے ال پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ اپنے ہی ملحق قبضہ کرتا ہے، کیونکہ تمام اصل و حقیقت تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔ ۲

جب تک کسی شیئی پر ایک شخص کا قبضہ تادم مستحکماً پائی رہے اس وقت تک کوئی اور اس میں دست اندازی نہیں کر سکتا، اس خود مالک و قابض کو چاہئے کہ اپنی حاجت سے زائد قبضہ نہ رکھے، بلکہ اس کو اوروں کے حوالے کر دے، کیونکہ باعتبار اصل اوروں کے حقوق اس کے ساتھ متعلق ہو رہے ہیں۔

حاجت سے زائد مال رکھنا بہتر نہیں | یہی وجہ ہے کہ مال خیر حاجت سے باطل زائد جمع رکھنا بہتر نہ ہو گا، زکوٰۃ ادا کر دی جائے، اور اور بیار و شلوار اس سے بذاتِ ثقیب رہے، رخصتِ عیال دیتے رہے، بات واضح ہوتی ہے، بلکہ بعض صحابہؓ دنیا میں دھونے حاجت سے زائد جمع رکھتے، کو حرام ہی قرار دیا، ہر کیفیت غیر مناسب و خلافِ اولیٰ ہونے میں تو کسی کو کلام نہیں، سواس کی وجہ یہ ہے کہ زائد مالِ حاجت سے اس کی تو کوئی غرض متعلق نہیں ہو سکتی، اس کی ملک بن دیا، اس میں موجود، تو کو زیادہ شخص مذکور میں وجہ مالِ غیرہ پر قابض و متصرف ہے۔

اور اس کا مال بھین مالِ قیمت کا تصور کرنا چاہئے، وہاں بھی قبل تقسیم ہی قصہ ہے کہ کل مالِ قیمت تمام مجاہدین کا ملوک سمجھا جائے، اگرچہ رفعِ ضرورت و حصولِ انتفاع بقدر حاجت ہر کوئی مالِ مذکور سے متعلق ہو سکتا ہے، ہاں حاجت سے زائد جو رکھنا چاہئے اس کا مال آپ کو جی معلوم ہے کہ کیا ہونا چاہئے؟

علومِ ملک کے قرآن | سو اس کے تاکید پر اسان و مہمان نوازی اور رفعِ حاجت جی آدم بشرطِ فہم اسی وجہ پر جی معلوم ہوتی ہیں، اور ارشادِ اقدس اذنی اللہ العزیز ان لا یغفر الذنوب الا للہ العزیز، اسی بابت ہے، اور نام کے اہل حق میں بلا وجہ تصرف کرنا خلافِ اضافہ ہے۔

مدعی کا ذب اپنی ہی ملک پر | اور توجہ کو شستہ سے جب یہ ہر شخص کو چاہئے کہ ہر شخص ہر شیئی کا من وجہ ملک ہے، اور جو جس میں قبضہ کرتا ہے، تو اب قضا کے ذریعہ قابض ہوتا ہے | آپ کا یہ تفرق کرنا کہ: "مدعی کا ذب اضافہ اولیٰ ہرگز نہیں ہے، اور جو کہ قصائے قاضی کو اس کا ذریعہ و وسیلہ کرتا ہے، تو قصائے حاکم میں نافذ نہ ہوگی، باطل منہو ہوگی، بلکہ یہاں کرنا چاہئے کہ مدعی کا ذب اپنی ہی ملک کی وجہ پر وجہ قضا کا جس ہوا ہے، اور قصائے حاکم کا قضا ہی قطع ہو اگر اوروں کے قبضہ سے خارج کر کے مدعی کے قبضہ میں داخل کر دیا، ثبوت ملک اس کا کام نہیں، کیونکہ ثبوت ملک تو پہلے ہی سے تھا، ہاں قبضہ غیر قبضہ مدعی کا مانع تھا،

اس کو قاضی نے رفع کر دیا، مگر چونکہ مدعی کا زب نے حصول قبضہ بوجہ کذب و زور کیا، تو اس کا وبال البتہ اس کے سر رہے گا، لیکن اس زور کی وجہ سے یہ نہیں ہو سکتا کہ کسی متنازعہ فیہ جو پہلے سے اس کی ملک تھی، اور ملک تام و مختص یہ بوجہ حکم حاکم اب حاصل ہو گئی، اس کی ملک میں داخل نہ ہو۔ خلاصہ کلام: یہ کہ نفس ملک میں کوئی خرابی و حرمت ہی نہیں، جو آپ اس کی خرابی کی وجہ سے اس کے وسیلہ حصول یعنی قصار کو ممنوع و غیر نافذ فرماتے ہیں، ہاں طریقہ حصول قبضہ البتہ حرام و ممنوع ہوگا۔

اور یہ بعینہ ایسا قصہ ہے کہ مثلاً زید اپنے غلام کو بسبیل عقد اجارہ عمرو کے حوالہ کر دے، اور اجرت بھی اس سے وصول کر لے، اس کے بعد قاضی کے یہاں جا کر اجارہ سے منکر ہو جائے، اور غلام مذکور قبل انقصائے مدت اجارہ عمرو سے واپس کر لے، تو بے شک زید بوجہ کذب و زور آثم سخت ہوگا، مگر یہ نہ ہوگا کہ غلام مذکور ہی اس کی ملک سے خارج ہو جائے۔

جواب دوم | اور آپ کے اس شبہ کا دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قاضی کا حکم آیت اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ وَاَطِيعُوا اَئِمَّةَ الْمُسْلِمِينَ نَائِبِ خَدَاوندی ہونا ظاہر اور حقیقت شناسان معانی کے نزدیک ارشاد واجب الانقیاد اِنَّ الْحُكْمَ لِلّٰهِ حاکم کا بعینہ حکم خداوندی ہونا بھی مسلم، بشرطیکہ حاکم سے خلاف منصب نیابت کوئی امر سرزد نہ ہو یعنی حقیقت میں تو حاکم خداوند جل و علی شائے ہے، اور بطور نیابت قاضی وغیرہ کو منصب حکومت حاصل ہو جاتا ہے، اور حکم خداوندی قصائے قاضی کے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ واسطہ فی العروض کی حالت میں وصف واحدی دونوں طرف منسوب ہوتا ہے کَمَا مَوْءُجَس سے اِنَّ الْحُكْمَ لِلّٰهِ کے معنی بھی ٹھیک ہو جاتے ہیں، اور یہ بات بھی متحقق ہو جاتی ہے کہ حکم حاکم نائب خدا کا ظاہر سے باطن تک نافذ ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم نائب بعینہ حکم منصب ہے، فقط فرق اصل و فرع ہے، اور یہ مضمون علی سبیل التفصیل بما لا مزید علیہ ان شاء اللہ اگے عرض کروں گا، اس لئے یہاں اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں۔ سو جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حکم قاضی حکم خداوندی ہوتا ہے، تو پھر اس کو ممنوع و غیر نافذ فرمانا ٹھیک نہیں۔

۱۲ تم اللہ تعالیٰ کا کہنا مانو، اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں سے جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی ۱۲

۱۳ فیصلہ کرنے کا حق صرف اللہ ہی کو ہے ۱۳

کا قیاس ہے کہ جو قضا اس پر متفرع ہوگی وہ بھی ممنوع ہوگی، افسوس! آپ کو اتنی بھی تمیز نہیں کہ الفاظ حدیث کا مطلب اصلی کیا ہے؟ اور اس میں ایجاد جناب کتنا ہے؟ معنی مطابق الفاظ حدیث جن کا استفسار آپ کرتے ہیں، فقط یہ ہیں کہ اگر میں کسی کا حق کسی کو دلوں تو اس کو نہ لینا چاہئے کیونکہ میں اس کو ٹخنہ آگ کا دیتا ہوں، باقی الفاظ حدیث اس سے ساکت ہیں کہ وجہ قطعۃً مِنَ النَّارِ ہونے کی کیا ہے؟ مگر ہمارے مجتہد صاحب اور ان کے ہم مشرب موافق مثل مشہور سائلوں کے اندھے کو ہر اہی ہر اسوجھے ہے، ”وجہ قطعۃً مِنَ النَّارِ ہونے کی عدم نفاذ قضا سے حاکم فرماتے ہیں، اور اس حدیث کو ان معنی کے ثبوت کے لئے نص صریح قطعی الدلالتہ سمجھتے ہیں، اور اپنے مخفیین پر تبرہا بیچنے کو موجود!

اجی حضرت! آپ کی بے سمجھی کا جواب تو یہ ہے کہ حدیث مذکور در بارہ نفاذ قضا ظاہر و باطن نص صریح قطعی الدلالتہ ہے، کیونکہ مطلب یہ ہے کہ اگر میں کسی کی چیز کو جہ کذب مدعی دشہود دھوکا کھا کر دوسرے کو دلوں تو اس کی ملکوت تام ہو جائے گی، مگر ملکوت جو جانے سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس کے ذمہ کسی قسم کا مواخذہ باقی نہیں، بلکہ کذب و زور کا مواخذہ شدید اس کے سر ہے، اور اس وجہ سے اس شی کو اپنے حق میں قطعۃً مِنَ النَّارِ سمجھنا چاہئے۔

خضم کی دلیل عقلی | اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

قولہ: اور دلیل عقلی بھی پیش کرتا ہوں جو عدم نفاذ کی ثبوت ہے، سنو! حقیقت قضا کیا ہے؟ جواب: ظاہر کرنا ثابت کا ہے، اور غیر ثابت کا ثابت کرنا نہیں، اور دعویٰ عقود و فسوخ میں ثابت نہیں ہوتا، در صورتیکہ دعویٰ کا ذب ہو، اور گواہ بھی جھوٹے ہوں، تو اب قضا صرف ظاہر میں نافذ ہوگی، باطن میں نہ ہوگی۔

چل نہ سکوں میرا کُدن نام! | اقول: سبحان اللہ! ۱۷ کہ بر آسمان نیز پر داختی

مجتہد صاحب! آیات و احادیث، تقریر صاحب تنبیذ الشیطان و مجالس الابراہ سے تو آپ عدم نفاذ قضا کو ثابت کر چکے، اب استدلال عقلی کی نوبت ہے، اگرچہ وہاں بھی ایجاد ہے

۱۷ ساون: برسات کا ایک مہینہ (۱۵ جولائی سے ۱۵ اگست تک) ۱۲ لکھ کُدن: بہت کو دنے والا ۱۲

۱۳ آپ نے زمین کے کام تو بہترین کر لئے، جو آسمان کی باتوں میں مشغول ہو گئے! ۱۳

ہی تھا، آیات و احادیث کو تو تبرکاً ہی نقل فرما دیا تھا، مگر ماشاء اللہ! یہاں صرف ایجاد بندہ ہی ہے، مگر ظاہر ہے جس کو سیدھی بات بھی سمجھنی مشکل ہو، وہ کیا خاک استدلال عقلی بیان کرے گا؟ اگرچہ اس استدلال عقلی کے جواب دینے کی ہم کو کچھ ضرورت نہ تھی، کیونکہ تقاریر یا ضمیمہ حقیقت قصا عرض کر چکا ہوں کہ ”از قبیل انشاء ہے، اور اس کا کام اثبات“، اس کو بلا دلیل اظہار ثبوت کہنا بے سمجھ کی بات ہے، البتہ یہ کام شہادت کا ہوتا ہے، بے چارے قاضی کو امر متنازع فیہ کے ثبوت و عدم ثبوت کی خبر ہی کہاں ہے جو اس کا اظہار کرتا ہے؟ اور فقہار کا وَالْمَحَلِّ قَائِلٌ لِلْاِنْشَاءِ فرمانا بھی بالترجیح اسی جانب کھینچتا ہے، علاوہ ازیں اگر آپ کے حسب الارشاد قضاے قاضی کو از قسم اخباری مانا جائے تو جیسی در صورت کذب شہود قضا نافذ نہ ہوگی، ایسے ہی در حالت صدق شہود نفاذ کی کوئی صورت نہ ہوگی، وہو باطل بالاجماع، مگر تاہم یہ نظر تفریح طبع ناظرین مجتہد صاحب کے استدلال عقلی کو ہم نے بھی نقل کر دیا۔

خصم کی کذب بیانی | اس کے بعد ہمارے مجتہد صاحب خوف خدا و شرم خلاق سے قطع نظر فرما کر ارشاد کرتے ہیں:

در کتاب اللہ اور سنت صحیحہ متفق علیہ قطعی الدلالہ، اور دلائل عقلیہ اور اقوال علماء سے یہ مسئلہ آپ کا غلط فاضل ہو چکا، اور بروئے انصاف و قانون منافیہ اعتراض اہل حق کا خفیوں پر ضرور وارد ہے، اور کوئی مقدمہ آپ کے مقدمات میں کا کتاب و سنت سے بوجہ صحیح ماخوذ نہیں، اور سب مقدمات آپ کے مختل اور باطلہ اور فاسدہ ہیں، چنانچہ تفصیل کما فیہ شیخی ہیں

ہو چکا، انتہی“
چاند پر خاک ڈالنے کی کوشش | اقول: ہ

جیونٹی کے لگے پیر، تو یہ کہنے لگی اڑ کر میں مثل سلیمان ہوں، ہو ایس کئی دن کے مجتہد صاحب! دربارہ مذمت کذب و زور خود آپ ہی آیات کثیرہ و احادیث متعددہ نقل فرما چکے ہیں، جائے حیرت ہے کہ اتنی جلد سب کو بھلا بیٹھے، مگر عرض کر چکا ہوں کہ مقدمات غیر مذکورہ اولہ میں سے فقط برائے نام مقدمہ اولیٰ پر آپ نے کچھ اعتراض پیش کئے ہیں، اور باقی مقدمات

۱۷ ثابت کو ظاہر کرنا ۱۲ ۱۵ اور محل انشاء عقد کے لائق ہو ۱۲ تہ کیونکہ قاضی کو حقیقت حاصل

کا اس صورت میں بھی کچھ پتہ نہیں ہے ۱۲

کو تو آپ نے چھڑا بھی نہیں، اور مقدمات مذکورہ کا موافق نقل و عقل ہونا ہرزی فہم مُنصف پر واضح ہے، اس آپ کے چاندِ رخاک ڈالنے سے کیا ہوتا ہے؟ اب انصاف ملاحظہ فرمائیے، مسئلہ نفاذِ قضا کیسی بات محقق و موافق عقل و نقل ہے، اور جس قدر شبہات و اسیہ آپ کے پیش کئے تھے سب نقاشِ برآب ہو گئے، اور جو دلائل آپ کے مایہ فخر تھے سب بہارِ منشوراً ہو گئے، مجھ کو کہتے ہوئے اب بھی خوفِ خدا معلوم ہوتا ہے، مگر ہاں آپ ہی خود سمجھ لیجئے کہ مثال مذکورہ جناب کس کے حسبِ حال ہے، اور چپ ہو رہے، جناب مجتہد صاحب! بحمد اللہ تحریرِ جواب امور متعلقہ کلام جناب تو فراغت ہو چکی۔

نفاذِ قضا کے بارے میں شاہ اسماعیل
شہید رحمہ اللہ کا حوالہ

کے مدعی ہیں کہ مسئلہ نفاذِ قضا خلافِ عقل و نقل ہے، اور کوئی عاقل دیندار اس کو تسلیم نہیں کر سکتا، اس وجہ سے کسی عالم معبر کا قول نقل کرنا مناسب ہے، سو اور کسی عالم کے قول کو تو آپ کیا تسلیم کریں گے؟ کسی ایسے ہی کا قول نقل کرنا چاہئے جس کے ارشاد کو آپ بھی تسلیم کر لیں، اور آپ کے ہم شریک بھی ان کی اقتدار کا دم بھرتے ہوں، اس کے بعد یہ عرض ہے کہ رسالہ ”منصب امامت“ تصنیفِ لطیف جناب مولانا مولوی محمد اسماعیل صاحب شہید رحمۃ اللہ علیہ کو ملاحظہ فرمائیے، مسئلہ پر یہ عبارت مرقوم ہے: نکتہ ثانیہ: خلیفہ راشد نبی حکمی است (ترجمہ: تیسرا نکتہ: خلیفہ راشد حکمی بنی ہے، ہر چند ہر چند فی الحقیقت بیابانِ رسالت نرسیدہ، حقیقت میں دو پایہ رسالت کو نہیں پہنچا، مگر خلافت بنی فاما بمنصب خلافت چند سے از احکام انبیاء کا منصب حاصل ہونے کی وجہ سے اللہ کے نبیوں کا احکام اللہ پر وجہ جاری گردیدہ۔ میں سے چند احکام اس پر جاری ہوتے ہیں)

پھر دو تین وجوہ تحریر فرما کر یہ ارشاد ہے:
ازاں جملہ نفاذِ حکم اوست در عقود و معاملات بنی آدم، پس چنان کہ وختی کہ نبی وقت بانقادر معاملہ از معاملات فیما بین دو شخص حکم فرماید، مثل انعقاد نکاح یا بیع یا امثال فلک

۱۲ مثال یہ لکھی ہے: مَا لَهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَكَ اِذَا الْاِيَةِ (مصباح ص ۱۲)

۱۳ منصب امامت کے نسخوں میں الفاظ کا معمولی اختلاف ہے، مطبوعہ مکتبہ میں پہلی عبارت مسئلہ

پر، اور دوسری طویل عبارت مسئلہ پر ہے، اس نسخہ سے ہم نے عبارت کی تصحیح کی ہے ۱۴

وجہ سے خود بخود منعقد ہو جاتے ہیں، اور کسی کو اس میں گفتگو کی مجال باقی نہیں رہتی، چنانچہ قضائے قاضی کے ظاہر و باطن نافذ ہونے کا مسئلہ متون اور شروح میں صراحت موجود ہے۔

اور نبیوں کے ان احکام میں سے ایک اس کے امر کی وجہ سے حکم شرعی کا ثابت ہونا ہے، یعنی جس طرح کاموں میں سے کسی کام میں اور باتوں میں سے کسی بات میں ہزار فائدے اور نقصانات سمجھ میں آتے ہوں، اور عقلاً متناظر طرح اس میں خوبی یا خرابی ثابت ہوتی ہو، مگر جب تک کتاب الہی یا نبی مرسل کی حدیث اس کام کے لزوم یا ممانعت پر دلالت نہ کرے، اس قول یا فعل کا وجوب یا حرمت شرعاً ثابت نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح اگر کسی کام میں یا بات میں ہزار طرح سیاسی فوائد نظر آتے ہوں، مگر جب تک حاکم کا یا اس کے نائب کا حکم اس کے ساتھ نہیں ملے گا اس کو شرعی واجبات میں سے شمار نہیں کر سکتے، اسی طرح اگر کسی دعوے کی صحت یا بطلان پر یا حد اور تعزیر کے ثبوت پر ہزار دلائل قائم ہوں، اور سینکڑوں گواہ اس پر گواہی دیں، مگر جب تک حاکم کا یا اس کے نائب کا حکم اس کے ساتھ نہیں ملے گا ہرگز وہ پایہ ثبوت کو نہیں پہنچے گا، پس جس طرح احکام شرعیہ کے ثبوت کا سبب نص نبوی ہے، اور سن و قبح عقلی کی وجہ کا بیان محض مخاطبین کی تسلی خاطر کے لئے اور مخاطبین کو الزام دینے کے لئے ہوتا ہے، بس اسی طرح عقود و معاملات اور حدود و تعزیرات کے ثبوت کا سبب امام کا یا اس کے نائب کا حکم ہے، اور گواہوں کی گواہی کا اظہار، اور فوائد و نقصانات کا بیان محض حاکم کی تسلی خاطر کے لئے ہے، اور اس شخص پر رجعت قائم کرنے کے لئے ہے جو اس کو ظلم و زیادتی کی طرف منسوب کرے۔ شاہ صاحب کی بات پوری ہوئی)

اب غور کرنا چاہئے کہ جناب مولانا کے ارشاد سے کس کے دعوے کی تائید نکلتی ہے یہاں سے یا آپ کے؟ دیکھیے عبارت مذکورہ سے ایک امر تو یہ صاف ظاہر ہو گیا کہ قضائے قاضی ظاہر و باطن نافذ ہوتی ہے، چنانکہ جملہ ”پس آں معاملہ بجمہر حکم خود بخود منعقد میگردد“ ہمارے دعوے کے لئے دلیل صریح ہے، لفظ انعقاد سے خوب ظاہر ہے کہ بوجہ حکم امام و نائب امام امر محکوم بہ منعقد ہو جاتا ہے، اگرچہ پہلے انعقاد کی نوبت اچھی ہو یا نہیں، بالجمہر حکم حاکم عاقد و موحد ہوتا ہے، مظہر نہیں ہوتا، جیسا کہ آپ ارشاد کرتے ہیں۔

اور دوسری یہ بات معلوم ہو گئی کہ علت ثبوت احکام فقط حکم حاکم ہے، شہادت شہود کو اس میں دخل نہیں، غرض شہادت فقط اطمینان حاکم اور اس کے طاعینین کا الزام ہے، شہادت

کی حرمت و فساد باعث فساد قضا نہیں ہوتی، بالجملة جو اوپر عرض کر چکا ہوں بعینہ وہی مطلب عبارت مذکورہ ہے، مگر آپ کی خوش فہمی و انصاف پرستی سے کچھ بعید نہیں کہ جناب مولانا مدوح کے اقوال سے بھی دست بردار ہوں، اور ہماری ضد میں ان کے اقوال کو بھی ساقط الاعتبار ٹھہرائیں۔

اب اس کے بعد ایک اور تقریر مستقل دربارہ ثبوت نفاذ قضا ظاہراً و باطناً قابل تحسین اہل علم و فہم نقل کرتا ہوں جس سے علت نفوذ قضا بھی معلوم ہو جائے، اور جناب مولانا محمد اسماعیل صاحب کے امام کو نبی حکمی فرمانے کی وجہ بھی ثابت ہو جائے، اور امام کا ناسب خدا ہونا، اور اس کے سوا اور مقدمات مفید و محقق ہو جائیں، آپ اگرچہ بوجہ تعصب یا کم فہمی خدا داد کچھ فرمائیں، مگر منصفان ذی فہم ان شاء اللہ داد ہی دیں گے۔



دوسرا جواب

قصائے قاضی کے ظاہرِ ادا باطناً نافذ ہونے پر اعتراض کا پہلا جواب تمام ہوا، یہ جواب وہ ہے جو اولہ کاملہ میں دیا گیا تھا، اور اس کی بنیاد اس مقدمہ پر تھی کہ ملکیت کی حقیقی علت، قبضہ تامہ ہے، قاضی کے فیصلہ کے بعد جب مدعی کا ذب متنازع فیہ چیز پر مکمل قبضہ کر لے گا تو وہ مالک ہو جائے گا، اور مالک ہو جانا ہی فیصلہ کا باطناً نافذ ہونا ہے۔

اب اسی اعتراض کا دوسرا جواب دیا جا رہا ہے کہ حاکم اور قاضی نائبِ خدا ہیں، اس لئے خداوندی اختیارات کا پر تو ان پر بھی پڑے گا، اولاً اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہیں، کائنات کا ہر ذرہ ان کی ملک ہے، وہ جس کو چاہیں کائنات کی کسی بھی چیز کا مالک بنا سکتے ہیں، لہذا اگر اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کا کسی کو مالک نہیں بنایا، بلکہ وہ چیز سب کے لئے بنائی ہے جیسے زن غیر منکوحہ اور اموالِ باقیہ، تو قاضی اور حاکم بھی اس کا کسی کو بھی مالک بنا سکتے ہیں قصائے قاضی بشہادۃ الزور میں یہی صورت ہے، قاضی مدعی کا ذب کو اپنے فیصلہ سے متنازع فیہ چیز کا مالک بنا تا ہے، اس لئے جس طرح اللہ تعالیٰ کے مالک بنانے سے آدمی مالک بن جاتا ہے، قاضی کے مالک بنانے سے بھی مالک بن جائے گا، پس ثابت ہوا کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہراً نافذ نہیں ہوتا، بلکہ باطناً بھی نافذ ہوتا ہے۔

حضرت قدس سرہ نے جوابِ ثانی کے آغاز میں جوابِ اول کا خلاصہ بیان کیا ہے، پھر جوابِ ثانی شروع فرمایا ہے، اور جوابِ ثانی کے آخر میں دونوں جوابوں کا خلاصہ اور باہمی فرق بیان کیا ہے۔

جواب ثانی دفعہ ثامن

جواب اول کا خلاصہ | مجتہد صاحب! سنئے آپ کے سوال کی بنا، فقط اتنی بات پر ہے کہ آپ قضائے قاضی کو مثل شہادت شہود از قسم خبری سمجھتے ہیں، اور چونکہ مجرّمہ تابع خبر دروغ نہیں ہوتا، تو آپ خبر دروغ سے حلت ثابت نہیں کر سکتے، یہ مقدمہ آپ جب تلک ثابت نہ فرمائیں اس وقت تک آپ کس منہ سے اعتراض کرتے ہیں؟ آخر علماء میں شمار کئے جاتے ہو، علماء کو بے موقع بات منہ سے نکالنے میں وہ ندامت ہوتی ہے کہ حیا والوں کو علی الاعلان فعل شنیع کرنے سے اتنی نہیں ہوتی۔ مگر شاید عذر تو واضح اس وقت کام آئے، اور آپ یہ فرمائیں کہ ہم عالم ہی نہیں، مگر مہرچہ بادا باد، اتنی بات سے ہم کو کون روک سکتا ہے کہ آپ یا تو اس مقدمہ کو ثابت فرمائیں، اور پھر دسٹ نہیں ہم سے بیٹھ لے جائیں، ورنہ اتنا ہی کریں کہ آپ مثل اشتہار سوالات عشرانیٰ الفکر یا خوبی فہم و فراست وغیرہ کا اشتہار فرمائیں۔

جواب اول کی تائید کے لئے ایک اشارہ | خیر! غیر منکوحہ کی نسبت ایک جواب تو ہو چکا، البتہ اس کی تائید کے لئے زیادہ تو نہیں فقط ایک اشارہ کئے جاتا ہوں، کہ قضائے قاضی از قسم خبر ہے، تو شہادت ہی نے کیا تصور کیا تھا جو قضائے قاضی کی شاخ لگائی جاتی ہے؟ جملہ فاسخ شہدک و اشہدکین من رجلا کفر، فان لہ یکوننا رجلا کفری فرجلی و امرائنا میں دُعا ہی پر اکتفا ہے، قضائے قاضی کی پھر کیا ضرورت ہے؟ جیسی روایت احادیث میں بایں وجہ کہ وہ از قسم خبر ہے، قضاء کی ضرورت نہیں، یہاں بھی کیا ضرورت تھی؟ لوجہ احتیاط ایک مجرّم کے بدلے دو کر دینے تھے زیادہ ضرورت تھی تین چار گواہ ہوتے۔

علامہ بریں قاضی کو اصل حال کی خبر ہی نہیں ہوتی جو اس کو مجرّم قرار دیکھے، ادھر اختلاف

۱۲ مجرّمہ: وہ واقعہ جس کی خبر دی گئی ہے ۱۲ ۱۳ یہ مقدمہ یعنی قضائے قاضی کا از قسم خبر ہونا

۱۴ اپنے مردوں میں سے دُعا کو گواہ بنا لو، اگر دُعا مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دُعا عورتیں (دوسرے فقرہ ۱۴) ۱۵ یعنی لغت میں شہادت کے معنی اور ہیں، اور قضاء کے اور ہیں، اس لئے شہادت کے از قسم خبر ہونے سے لازم نہیں آتا کہ قضا بھی اسی قسم سے ہو ۱۶

معنی شہادت و شاہد و لفظ قصار و قاضی بھی اس پر شاہد ہے، کہ یہ کچھ اور چیز ہے، وہ کچھ اور چیز ہے، اور ہم سے اگر پوچھو تو شہادت قطع نظر معنی قسم کے یعنی باعتبار اصل مطلب خبر ہے اور قصار انشاء، اور بوجہ خبریت، شہادت از قسم علم ہے، اور قصار از قسم عمل، علم کو تطبیق کی ضرورت ہے۔ ورنہ وہ صحیح نہیں، غلط ہے، اور عمل کو اپنی صحت میں کسی چیز کے تطبیق کی ضرورت نہیں، قبل قصاص ہو یا قبل عہد، صحت آثار قتل یعنی ایذا سے مرگ میں تطبیق قتل اور وجہ شرعی کی ضرورت نہیں

جواب ثانی کا آغاز

حاکم بالذات اللہ تعالیٰ ہیں، دوسرا جواب اور سنئے! آیت **إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ** اس پر شاہد ہے کہ اصل حکم اور حاکم بالذات خداوند جلّ جلالہ ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیگر انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر خدا کے سامنے ایسے ہیں، جیسے حکام ماتحت حکام بالادست کے سامنے ہوتے ہیں، یعنی جیسے حکام ماتحت حکام بالادست کے مقرر کئے ہوئے ہوتے ہیں، اور منصب حکم ہر حکام ماتحت کے حق میں عطائے حکام بالادست ہوتا ہے، ایسے ہی منصب حکم انبیاء علیہم السلام و اولوالامر عطائے خداوند جلّ و علی ہے، اس صورت میں یہ فقہ ایسا ہوگا جیسا نور محمد و زرات وغیرہ آفتاب سے مستفاد ہے، اصل میں تو نور آفتاب ہے، پر بوجہ تعلق معلوم فکر کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

حکام ماتحت کو اختیار رکھنا نہیں ہوتا، القصد اصل میں تو حکم خداوند جلّ شأنہ ہے، پر بوجہ تعلق معلوم انبیاء و اولوالامر کی طرف منسوب ہو جاتا ہے، مگر

ہاں جیسے حکام ماتحت کو اختیار رکھنا نہیں ہوا کرتا، بلکہ ان کا اختیار حد قانون سرکاری میں محدود ہو جاتا ہے، اور بعد حکم حاکم بالادست، حکام ماتحت کو اس حکم کے تغیر و تبدیل کا اختیار نہیں، ایسے ہی انبیاء کرام

۱۔ شہادت میں قسم کے معنی بھی ہیں، اس سے قطع نظر کہ دیکھیں تو شہادت از قسم خبر ہے ۱۲
۲۔ تطبیق، مطابقت، یکسانی یعنی صحیح علم وہ ہے جو معلوم کے مطابق ہو، اور عمل ایک مستقل چیز ہوتی ہے، اس کے لئے کسی سے تطبیق کی ضرورت نہیں ہے ۱۳
۳۔ یعنی جائز قتل ہو تو آدمی تکلیف اٹھائے اور مرے، اور ناجائز قتل ہو تو نہ مرے، ایسا نہیں ہوتا ۱۴
۴۔ حکم تو بس اللہ ہی کا ہے (یوسف آیت ۶) ۱۵

علیہم السلام وغیرہم کو مثل خداوند عالم اختیار کی نہیں، صد قانون شریعت میں محدود رہے گا، اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالاام کو اختیار نسخ احکام خداوندی نہ ہوگا، یہی وجہ ہے جو یوں ارشاد ہے کہ لا یَسْخَرُ مِنْكُمْ اَللّٰهُ عَلٰی هٰذَا الْقِیَاسِ اولوالاام کو اختیار نسخ احکام انبیاء کرام علیہم السلام نہ ہوگا باقی رہے اولوالاام وہ سب باعتبار مراتب حکومت ایک درجہ میں

اسلام میں مرافعہ نہیں واقع ہیں، اس لئے ایک کو دوسرے کے احکام کے نسخ کا اختیار

نہ ہوگا، بلکہ چونکہ حاکم ہر وقت میں ایک ہی مرتبہ میں رہتا ہے، اس لئے اس کو بھی اپنے حکم کے نسخ کا اختیار نہیں ہو سکتا، اس تقریر سے اسلام میں مرافعہ نہ ہونے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی ہوگی۔

مگر اس صورت میں یہ ضرور ہے کہ منکوحہ غیر کی تملیک کا

مقدمات بالائی روشنی میں جواب اختیار حاکم اسلام کو حاصل نہ ہو، اور غیر منکوحہ کی تملیک

کا اختیار حاصل ہو، علیٰ ہذا القیاس قاضی کے حکم سے اموال باقیہ بھی غیر کی ملک سے نکل سکیں۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ منکوحہ غیر تو بدالات والْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اَلْاَمَّا لَمْ یَكُنْ اَمَّا لَمْ یَكُنْ خدا کی طرف سے دوام کے لئے اس غیر کو مل چکیں، یوں وہ اپنی طرف سے چھوڑ دے اس کو اختیار ہے، اگر حاکم اسلام کے حکم سے منکوحہ غیر بھی مدعی کو مل جایا کرے، تو یوں کہو اولوالاام کو اختیار نسخ احکام خداوندی حاصل ہے۔ اور غیر منکوحہ کی نسبت خدا اور رسول کی طرف سے کسی کی تملیک کا حکم صادر ہی نہیں ہوا، بلکہ مثل وحوش و طیور و نباتات خود روئیدہ غیر منکوحہ کی نسبت بھی فقط اعلان قابلیت ملک ہوا ہے، یعنی حَقِّ لَكُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا فرمایا کہ بتلا دیا ہے کہ یہ نعمتیں تمہارے لئے پیدا کی گئی ہیں، اور اس کا حاصل وہی اختیار تصرف ہے جو ہم سب کا قابلیت ہے، ایسے ہی بہ نسبت زناں حَقِّ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَمْرًا وَاَجَا فرما کر

۱۔ میرا کلام اللہ کے کلام کو منسوخ نہیں کر سکتا (مشکوٰۃ شریف حدیث ۱۹۵ فی آخرباب الاعصام ۱۲)

۲۔ تمام نسخوں میں عبارت اس طرح تھی: ”علیٰ ہذا القیاس قاضی کے حکم سے اموال باقیہ تو غیر کی ملک سے بھی نکل نہ سکیں“ مگر وہ صحیح نہیں ہے ۱۲۔ حاصل آیت کا یہ ہے کہ جو عورتیں دوسروں کی منکوحہ ہیں وہ تم پر حرام ہیں مگر وہ عورتیں جو تمہاری ملک میں ہوں، یعنی جہاد میں گرفتار ہوں تو اگرچہ وہ کفار کی منکوحہ بھی ہوں، مگر جہاد میں گرفتاری کے باعث جب تمہاری ملک میں آگئیں تو بطور باندی وہ حلال ہیں، واللہ اعلم ۱۲۔ وحوش جنگلی جانور و طیور پر نہرے، نباتات: گھاس درخت وغیرہ، خود روئیدہ: خود اگے ہوئے ۱۲۔ ہم سنگ: برابر ۱۳۔

یہ بتلادیا ہے کہ یہ اہل مشرک احوال مثلاً اُنہما قابل الملک ہیں، اللہ تعالیٰ حکم تخلیک کسی کی نسبت صادر نہیں ہوا، پھر اگر عاقل اسلام سے حکم سے وہ کسی کی ملک ہیں، تاکہ اسے تو خاک کے کون سے حکم کا نسخہ لازم آئے گا؟ بلکہ قابلِ تخلیک ملک جس کو اہل عدم الملک لازم ہے، معاوضہ تخلیک نہیں، جو یوں کہتے تھے کسی کے حکم سے تخلیک نہیں ہو سکتی، اور نسخہ حکم خداوندی لازم آئے گا، قابلیت مذکورہ اور عدم الملک شرط ہے خود بخود ہوائی تخلیک ہے، اگر یہ نہ ہوئی جیسے انحرار میں نہیں ہوتی تو تخلیک میں نہ ہو سکتی۔

۷۔ مشارع ایسا، جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی دعوتِ شمس وغیرہ۔

۱۰۔ اس سرے کی قدرت کا مطلب یہ ہے کہ سر پر جس ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، وہ کسی ملک میں نہیں ہوتی، اس لئے وہ ایک ملک اور ایک ملک بنانے میں کوئی شرافت اور تعداد نہیں ہے۔ بلکہ ہر قاضی اپنے فیصلے میں جس چیز کا کسی کو ایک ملک بنا سکتا ہے، واقعی پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ اس نے کم از کم اندری کو خریدا کر دیا، کیونکہ انڈی نے اس کا کسی کو ایک ملک نہیں بنا سکتا ہے، بلکہ قابلیت کے رویے میں رکھا ہے، جو ملک کے بھاری ہیں، یعنی اس شعبہ کی چیزوں کا قاضی کسی کو ایک ملک بنا سکتا ہے، اور دیکھتے آزاد اور کو اس میں ملک قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، اس لئے قاضی اس کا کسی کو ایک ملک نہیں بنا سکتا ۱۱

تھے اس سے کاغذ پر یہ کہ درجہ اولیٰ آدمی سے خالی نہیں رہا، خود کسی کے ملک میں چرے نہ خان
لاسل چیز نہ۔ یادو کسی کی ملک میں جس نے کسی شخص نے جھوٹا دعویٰ کیا ہے۔ ————— پہلی سورت

یہ چنگیز، اس سوال میں حکمت قبول کرنے کی علامت ہے اس نے جب کاغذی اس سوال کا اس کے لئے فیصلہ کرے گا، اور وہ اس پر تفتیش نام کرے گا تو وہ اس کا ایک جرم ہے کہ _____ اور وہ سنی ہے کہ

سوال کا یہی ہی حکم ہے، لیکن اگر وہ غیر کی ملک میں، مگر ملک لازم نہیں ہے، کہ کسی طرح ہی اس کی ملک

کل: ۲۰ سئیں، جمع: ۱۰۰ روپے، سوال: ایک کی ملک سے نکل کر دوسرے کی ملک میں جاتے ہیں، پس

بہت ایک غور اپنی ملک سے کیا نکال کر دوسرے کی ملک میں داخل کر سکتا ہے، تو وہ کمزور قوم کو بھینچ

درجہ اولیٰ جو ان کی کمال کے اس ملک کو اللہ تعالیٰ ہی «انسان اللہ تعالیٰ کے مظاہر نے ہے»

سراپن کرانک ہوتا ہے، اور جھٹاڑا بنے ہیں اصل اللہ تعالیٰ ہیں، اور حاکم و قاضی تاجپاں خوارندی ہیں اس

میں نے جس طرح اللہ تعالیٰ مالک بنا رکھے ہیں، اس کے ناشیہ کر یہ حضرات بھی مالک بنا رکھے ہیں پس وہ مالک

بھرنے والے 2 کسی چر یا لٹل / ریاضی ملک بھر یا تو رخصت اس کا ایک بجائے ۱۰

ملک میں آسکتے ہیں، ایسے ہی مملوک غیر ہونے کی صورت میں بھی وہ ملک غیر سے خارج ہو کر ملک مدعی میں بوسیۃً حکم حاکم اسلام آسکتے ہیں، کیونکہ ان کے دوام کا پروانہ صادر نہیں ہوا، جو تبدیل ملک سے نسخ حکم حاکم بالادست لازم آئے، بلکہ امکان انتقال ملک جس پر امکان بیع و شرا و ہبہ وغیرہ ولالت کرتے ہیں، اس پر شاہد ہے کہ جیسے خود مالک کو اختیار نقل ملک بطریق و غیرہ حاصل ہے حاکم اسلام کو بھی یہ اختیار حاصل ہے، اس لئے کہ مالک اموال اگر بعد از خدۃ قبضہ میں نائب خداوند قادر علی الاطلاق ہے، تو حاکم اسلام اعطائے نائب خداوند مالک الملک ہے، اس لئے اگر وہ ملک میں نائب خداوند مالک الملک ہے، تو حاکم اسلام تملیک میں نائب خداوند مالک الملک ہے، اس لئے وہ اگر نقل ملک میں مختار ہے تو یہ پہلے ہوگا۔

جان کر غلط فیصلہ کرنے کی صورت میں باطناً فیصلہ نافذ نہ ہوگا

اس لئے یہ تاثیر حکم حاکم اسی صورت کے ساتھ مخصوص رہے گی جس میں باوجود مجدد و مجدد بوجہ بشریت حاکم کو غلطی واقع ہو۔

لیکن جیسے اس فرق سے کہ بادشاہ مختار کل انبیاء اور حکام کا حکم عطا کرے خداوندی ہے اور حکام ماتحت کے اختیارات محدود ہیں، حکام ماتحت کے اختیارات کا عطا ہے بادشاہی ہونا باطل نہیں ہوتا، ایسے ہی اس فرق سے کہ خداوند مالک الملک مختار علی الاطلاق ہے، اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کے اختیارات

۱۔ جس طرح سورج سے دھوپ حاصل کرنے کے لئے زمین کا سورج کے مقابل ہونا ضروری ہے، نیابت معاونی کے لئے بھی اللہ کے احکام کی تابع داری ضروری ہے، پس جو حاکم جان بوجھ کر غلط فیصلہ کرتا ہے وہ نائب خدا نہیں ہے۔ ۲۔ یہ بحث تین عنوانوں کے بعد آ رہی ہے ۱۔ یعنی انبیاء کرام علیہم السلام کو اور حکام دنیوی کو جو حکم کا اختیار حاصل ہے وہ اللہ تعالیٰ کا بخشا ہوا ہے، حاکم علی الاطلاق (کامل) اللہ تعالیٰ ہیں، اور یہ حضرات ماتحت حکام ہیں اس بات پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ ان حضرات کا اختیار تو محدود ہے، اگر اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا ہوتا تو ان کے اختیار کی طرح غیر محدود ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ضروری نہیں ہے، دیکھئے بادشاہ مختار کل ہوتا ہے اور ماتحت حکام کے اختیارات محدود ہوتے ہیں، مگر وہ اختیارات، بادشاہ کے دیئے ہوئے ہوتے ہیں ۱۲

محدود ہیں، یہ بات باطل نہیں ہو سکتی کہ: ”ان کا حکم عطائے خداوندی ہے“
اوصاف کا فیضانِ معطی کو تہی دست نہیں کرتا مگر اعطاء اوصاف کے وقت اوصاف
 مثل عطائے عرض و نقود، مُعطی سے
 علیحدہ نہیں ہو جاتے، ورنہ وقت عطائے حکم، حاکم بالادست بے اختیار، اور آفتابِ منور و زرات
 بے نور، اور کشتیِ معطی حرکت جاسین ساکن ہو جایا کرتے، اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکم و اختیارات
 حاکم ماتحت، اور نورِ قمر اور زرات وغیرہ، اور حرکت جاسین کشتی، غیر حکم و اختیارِ حاکم بالادست،

لے یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام اور دیوی مَحکَم کو اختیار دے دیا، تو اللہ تعالیٰ
 کے پاس اختیار کہاں رہا؟ کسی کے پاس اگر کوئی سامان یا رقم ہوتی ہے، اور وہ دوسرے کو دے دیتا ہے تو وہ خالی
 ہاتھ ہو جاتا ہے! — تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اختیار (چیزوں) میں تو ہوتی ہے، اوصاف میں
 ایسا نہیں ہوتا، تین مثالوں میں غور کیجئے (۱) حاکم بالاپنے ماتحت مَحکَم کو حکم کا اختیار دیتا ہے، تو کیا اس سے حاکم
 بالاکا اختیار ختم ہو جاتا ہے؟ (۲) چاند، زمین اور زرات پر سورج، نور کا فیضان کرتا ہے، تو کیا سورج کی روشنی
 ختم ہو جاتی ہے؟ (۳) سواروں کو کشتی حرکت دیتی ہے، تو کیا کشتی کی حرکت ختم ہو جاتی ہے؟ سب کا جواب یہ
 ہے کہ ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ ”چیزیں“ دینے کا معاملہ نہیں ہے، بلکہ ”اوصاف“ کے فیضان کا قصہ ہے، —
 اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ ”حکم“ بھی ایک وصف ہے، انبیاء کرام اور دیوی مَحکَم کو اس کا اختیار دینے سے
 اللہ تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں ہوتا، بلکہ وہی علی الاطلاق حاکم رہتے ہیں، اور مجازی حکام کا قصہ انہی کی طرف ٹوٹا ہے۔
 اور اگر کوئی یہ کہے کہ حاکم بالاکا اختیار، اور ماتحت مَحکَم کا اختیار الگ الگ ہے، اور آفتاب کی روشنی
 اور چاند، زمین اور زرات کی روشنی علیحدہ علیحدہ ہے، اسی طرح کشتی کی حرکت اور سواروں
 کی حرکت اور سہ، تو یہ بات غلط ہے، دونوں کے اختیار، دونوں کی روشنیاں، اور دونوں کی حرکتیں ایک
 ہیں، ورنہ بادشاہ کی طرف سے ماتحت مَحکَم کے تقرر کی کیا حاجت تھی؟ اور چاند، زمین اور زرات کا روشنی
 حاصل کرنے کے لئے سورج کے مقابل ہونا کیوں ضروری ہوتا؟ اور سواروں کے متحرک ہونے کے لئے کشتی کا
 متحرک ہونا کیوں ضروری ہوتا؟ الغرض یہ بات غلط ہے، دونوں میں اتحاد ہے، اسی طرح انبیاء کرام اور
 مَحکَم دیوی کو جو حکم کا اختیار حاصل ہے وہاں اللہ تعالیٰ کا اختیار ایک ہے، اول مجازی عطائے خداوندی ہے،
 اور ثانی علی الاطلاق اور کامل ہے ۱۲

لے عرض: سامان، نقود، رقم، مُعطی، دینے والا، منور، روشن کرنے والا، جاسین: سوار ۱۳

اور غیر نور آفتاب، اور غیر حرکت شتی ہے، ورنہ حکام ماتحت اور قمر اور ذرات اور جاسین کو اختیار و حکم و توفیر و حرکت میں بادشاہ کی طرف سے تقریر اور تقابل آفتاب، اور حرکت شتی کی ضرورت نہ ہوتی، اس لئے یہ کہنا بڑے گاہک حکم حاکم ماتحت، اور توفیر، اور حرکت جاسین، وہ واقع میں حکم حاکم بالادست اور نور آفتاب اور حرکت شتی ہے، سو یہی قصہ بعینہ خدا تعالیٰ اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامرین ہوگا، اور کیوں نہ ہو؟ وَاللّٰهُ نَزَّجُمُ الْاَمُوْسُ۔

ایک اعتراض کا جواب القصہ حکم معنی مابہ الفعل جو مبداء فاعلیت یعنی حاکمیت ہے، اور حکم کرنے کے لئے ایسا ہے جیسا دینے کے لئے سخاوت، اور معرکہ آرائی

لہ اور تمام معاملات اللہ ہی کی طرف لوٹتے ہیں ۱۲۔ اس اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا اور انبیاء کرام اور حکام دنیوی کے حکم کا ایک ہونا حدیث شریف کے خلاف ہے، سلم شریف میں حضرت زبیرؓ کی طویل روایت کا آخری حصہ یہ ہے کہ:

وَاِنْ حَاصِرَتْ اَهْلُ حَضْرَيْنِ، فَادُّوْكَ اَنْ تَنْزِلَهُمْ عَلٰی حُكْمِ اللّٰهِ، فَلَا تَنْزِلَهُمْ عَلٰی حُكْمِ اللّٰهِ، وَلَكِنْ اَنْزِلَهُمْ عَلٰی حُكْمِكَ فَلَا تَكْ لَا تَدْرِيْ اَتَصِيبُ حُكْمَ اللّٰهِ فِيْهِمْ اَمْ لَا؟ (مشکوٰۃ شریف،

حدیث ۳۹۲۹ کتاب الجہاد، باب الكتاب الى الكفار، فصل اول)

اس حدیث سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اور امیر لشکر کا حکم مختلف ہو سکتا ہے، پس دونوں میں اتحاد کا دعویٰ کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ”حکم“ مصدر ہے، جس کے دیگر مصادر کی طرح دو معنی ہیں، ایک مابہ حکم یعنی پاور اور دوسرے محکوم یعنی فیصلہ، اور اتحاد کا ادب جو دعویٰ کیا گیا ہے وہ پہلے معنی کے اعتبار سے ہے، یعنی وہ پاور جس کی بنیاد پر حکم کیا جاتا ہے وہ متحد ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حقیقت قائم یعنی مل پاور تو ان کا ہے۔ اور ان کی دُعا سے انبیاء کرام اور دیگر حکام پر اس کا فیضان ہوا ہے، اس لئے حضرات بالعرض اور مجازاً پاور قائل ہوتے ہیں، اور مذکورہ بالا حدیث شریف میں حکم معنی محکوم ہے، اور دونوں کے فیصلہ میں اتحاد ضروری نہیں ہے، کیونکہ مجتہد صحیح بات بھی پاتا ہے اور چمک بھی جاتا ہے، اس لئے اگر اس نے صحیح بات پالی تو اللہ کا فیصلہ اور امیر لشکر کا فیصلہ متحد ہو جائے گا، ورنہ مختلف ہوں گے ۱۳۔ مابہ الفعل: وہ طاقت جس کی وجہ سے کام کیا جاتا ہے ۱۳

کے لئے شجاعت، دیکھنے کے لئے قوتِ باصرہ، سننے کے لئے قوتِ سامعہ، وہ قاضی و حاکم اسلام میں خدا کی طرف سے مستعار ہے، غرض دونوں جا ایک مبداءِ حاکمیت ہے، خدا کی ذات کے ساتھ تو قائم ہے اور اس لئے خدا تعالیٰ کو حاکمِ اصلی اور حاکمِ حقیقی اور حاکم بالذات اور حاکم اول سمجھنا ضرور ہے، اور پھر وہی مبداءِ انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کے اوپر عارض ہے، اور اس لئے ان کو حاکم عائلی اور حاکم بالعرض اور حاکم مجازی اور حاکم ثانوی سمجھنا لازم ہے، اور یہ اشتراک ایسا ہے جیسا کشتی اور جالسین میں دربارہٴ حرکت اشتراک ہے۔

ہاں حکم بمعنی محکوم میں یہ وحدت ضرور نہیں جو حکم بمعنی مابہ الحکم میں ضرور ہے، وہ بھی اگر مستعار اور عطا ہوا کرتا تو یہ وحدت ضرور ہوتی، یہ اس لئے عرض کرتا ہوں کہ حکم بھی مثل دیگر معاصد در دونوں معنوں میں آتا ہے، سو اس حدیث میں جس میں انزال علی حکم اللہ سے ممانعت کی گئی ہے، حکم سے محکوم مراد ہے، چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے۔

دانشہٴ خلافِ شرع کیا ہوا فیصلہ باطناً نافذ کیوں نہیں ہوتا؟
توضیح کے لئے مثال عرض کرتا ہوں، سنئے: **اَوْ كَا أَفْلَاحٍ**

لہ محکوم: وہ بات جس کا حکم کیا گیا ہے یعنی فیصلہ ۱۲۔ لہ ہر مصدر کے دو معنی ہوتے ہیں، ایک معروف، دوسرے مجہول جیسے ضرب (مار) کے دو معنی ہیں، ایک مارنے کی صلاحیت یعنی بابۃ الضرب جو ضرب (مارنے والے) کا مبداء ہے، یعنی اس کے ذریعہ مارنا جو دہش آتا ہے، اور دوسرے معنی چوٹ (مار) جو مضروب (پٹے ہوئے) پر واقع ہوتی ہے ۱۳۔ لہ اس عنوان کے تحت جو مضمون ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مصدر معروف کے معنی میں اگر کسی جگہ موصوف بالذات اور موصوف بالعرض میں اتحاد ہو تو ضروری نہیں ہے کہ مصدر مجہول کے معنی میں بھی اتحاد ہو، اس مثال میں غور کیجئے، نور بمعنی روشنی میں سورج اور چاند متحد ہیں، مگر نور بمعنی مُنَوَّر میں اتحاد نہیں ہے، چارے کے موسم میں چونکہ سورج کی بلندی کم ہوتی ہے اس لئے جو دو اشراق سے مغرب کی طرف ہوگی، اس کی شمالی جانب کافی حصہ تک نہ چھو پھیں پڑے گی، مگر اسی موسم میں چاند کی بلندی زیادہ ہوتی ہے اس لئے دیوار کے اس حصہ میں چاند کی چاندنی پڑتی ہے، وہ فرق یہی ہے کہ دیوار کی اس جانب کا سورج سے تقابل نہیں رہتا، اور چاند سے تقابل ہوتا ہے، اسی طرح چاند چاہئے کہ حکامِ دیوی کا حکم بمعنی بابۃ الضرب یعنی پاور اور خدا کا حکم ایک ہیں، مگر حکم بمعنی محکوم یعنی فیصلہ میں اتحاد ضروری نہیں ہے، تقابل استفادہ ہوگا تو اتحاد ہوگا، ورنہ نہیں۔ اب ایک مثال میں غور کیجئے: اگر سورج اور چاند کے درمیان زمین حاصل ہو جائے تو چاند کو سورج سے نور حاصل ہوگا، اسی طرح اگر آئینہ بالکل سورج کے مقابل نہ ہو، یا آئینہ اور سورج کے درمیان کوئی اور جسم حاصل ہو، تو آئینہ کو سورج سے نور حاصل نہ ہوگا، پس جو حکم جان بوجھ کر غلط فیصلہ کرتے ہیں ان کو چونکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے تقابل حاصل نہیں رہتا، ان کے نفس کی شرارت حاصل ہو جاتی ہے، یا وہ نفس کا آئینہ حکم خداوندی سے خوف کر لیتے ہیں، اس لئے وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے استفادہ نہیں کر سکتے، اور ان کا فیصلہ، فیصلہٴ خداوندی شمار نہیں کیا جاسکتا، اس لئے وہ صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ نہیں ہوتا۔

سے نور یعنی ثابہ اشجور میں مستفید ہو تاو مسلم ہر یہ بات تو کوئی دوانہ
 بھی نہیں کر سکتا اگر جو آتی ہے بے واسطہ منتورہ ہو کے وہ قرے گی نہ ہو کے اور جو آتا ہے
 بے واسطہ منتورہ ہو تو وہ قرے گی ضروری منتورہ ہو کرے، ارتقلع نکس و قرے اکثر اختلاف ہوتا ہے
 باروں میں ان درجہوں کی شمالی جانب بن کا طول شرقاً غرباً ہو، دو رنگ ہو کہ کئی قلعاع آفتاب
 زمین میں دھوپ میں ہوتی، اور پھر ارتقلع قرہ و موائع، قرے منتورہ ہوتا ہے، اس عرض آفتاب
 مغلول فیما بین موصوف بالذات و موصوف بالعرض ضرور نہیں، آفتاب فعل ضرور ہے، ہاں جیسے پھر
 جیلوت ارض و اخواب آئینہ یا جیلوت اجسام آفتاب کے قرہ آئینہ کو تعقل ہی سر نہیں آتا جو احرے
 عطا ہو اور قرہ آئینہ موصوف یا منتورہ کہلاتے، ایسے ہی عالم کا تحت اگر دیہ و دانست مخالف قانون
 سرکاری کرے، یا دلو و امور دیہ و دانست مخالف قانون شریعت کرے یا باد و علم حقیقتہ الحال
 غلاب واقع حکم دے، تو چروں کہو اس نے عالم کا بالادست اور خداوند مالک علی الاطلاق سے
 منہ ہی سوزیا، یعنی وہ تعقل ہی نہ رہا جو احرے اوقات حکم نہ آتا، اور احرے قبول حکم کی نوبت
 آئی، اور اس کا حکم پادشہ حکم بالائی کہلاتا۔

اجتہادی خطا کی صورت میں قضائے
 قاضی کے باطن نافذ ہونے کی وجہ

ہے جس سے امتراز کلی منتع ہے۔ مخالف قانون خداوندی اور غلاب واقع اس سے حکم
 سرزد ہو جائے، تو اس صورت میں پھر بقاء تعقل معلوم۔ جس پر اس کا انقیاد و کوشش
 اتباع شاد ہے۔ حکم تو حکم خداوندی رہے گا، اہمیت محکومت بدل جائے گا، سو حکم کا
 اختلاف و تبدل، باعث اختلاف و تبدل حکم ہو ہی نہیں سکتا، جو اس وقت شکل عالم غیر جانہ
 خدا کو بھی سجادہ قضا سے معزول کیجئے، اور اس حکم کو نصب قضا سے بطورہ خیال کیجئے،

۱۔ اب اشجور یعنی روشنی جس سے اضیاء منتورہ ہوتی ہیں " ۲۔ بے واسطہ یعنی بالواسطہ "

۳۔ محکوم یعنی فیصلہ بدل جائے گا، آفت کا فیصلہ اور ہو گا اور قاضی کا فیصلہ اور "

۴۔ اس وقت یعنی نادانستہ غلاب واقع حکم سرزد ہونے کے وقت "

۵۔ یعنی جان پھر حکم اور فیصلہ خداوندی کی مخالفت کرنے والے کی طرح "

اور اس وجہ سے بلاشبہ صمد مطلق و حق اس کے حکم کی تردید کی جاتے، بلکہ جب اس کا حکم بمعنی مذکور حکم خداوندی ظہور، تو اس کی تعمیل واجب ہے اور اس کی تعظیم واجب ہے یہی وجہ ہے کہ کتب قدس حفظہ تعالیٰ کا اہتمام بہت رکھتے ہیں، اور اکثر یہ فرماتے ہیں سَوَّلَ اللَّهُ لَكَ الْقِسْمَ سَوَّسَ کسی کو خدا تعالیٰ کا لحاظ دیا ہوگا، اور اس کے حکم کی عظمت اس کے دل میں مرکوز ہوگی، انورہ قضاے قاضی کو بعد و خروج حقیقۃً احوال ایسا ہی سمجھے گا جیسا میں نے عرض کیا۔

حکم خداوندی کے لئے ظاہر اور باطنی ————— قضاے قاضی کا معنی ————— بمعنی ما بالظنار۔
 باطنی تا قاضی ہونا کیوں لازم ہے؟ مگر بواسطہ، اور ظاہر ہے کہ خدا تعالیٰ کے حکم کے لئے

ظہور ظاہر ہے باطنی تک لازم ہے۔ اے واسطہ ہو یا واسطہ، اوّل ایمان کا جو خدا اس کی وجہ کی ضرورت نہیں، پھر یہ اندیشہ تعجب ایسا ہے روزگار تصریح اولیٰ ہے، اس لئے یہ عرض ہے کہ جیسے ”خبر“ ہے واسطہ ہو یا واسطہ اس کا کام شہور ہے، جس پر واقع ہو اس کو روشن کر دیتا ہے، علیٰ نقاب العیاس ”حرکت“ ہے واسطہ ہو یا واسطہ ————— یعنی حرکت کشتی ہو شمشاد، یا حرکت جالس ————— اس کا کام تبدیل و تشاع ہے، ایسے ہی حکم خداوندی ہے واسطہ ہو یا واسطہ اس کا کام بھی ظہور ظاہر و باطنی ہے، انورہ حرکت مذکورین کے واسطہ میں خوش ہونے کی قوت اگر یہ ہے کہ قاعدیت و قاعدیت دونوں موجود ہیں، تو حکم خداوندی بواسطہ نافذ ہونے کی قوت بھی یہی قاعدیت و قاعدیت تھی، سو یہ دونوں موجود و قاعدیت تو اس سے زیادہ کیا ہوگی کہ خداوندی ظالم

۱۔ یعنی اس حدیث کی وجہ سے کہ ظالم کی مدد کرنا ضروری ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی غلط فہمی حمایت میں اس قاضی کے درپے تعلق ہو جائے جس نے اجتہادی خطا سے خطا فیض کیا ہے۔

۲۔ یعنی عہدہ قضا کا وقار باقی رکھنا۔ ————— چنانچہ حدیث مذکورہ کو اختلاف سے بالاتر سمجھا کر لے۔

۳۔ ما بالظنار: یعنی وہ اختیار اور پاور جس کی وجہ سے قاضی فیصلہ کرتا ہے۔

۴۔ اے واسطہ جیسے سورج کی روشنی، اور ہوا واسطہ جیسے چاند اور آئینہ کی روشنی۔

۵۔ انوشاع: وضع کی جمع ہے: ایک جسم کے اجزاء کو دوسرے جسم کے اجزاء کے ساتھ جو تفادیل حاصل ہوتا ہے اس کو وضع کہتے ہیں، مثلاً بنیرنگ اس رنگا جانے تو گلاس کے اجزاء کو بنیرنگ اجزاء سے ایک خاص تفادیل ہوگا، یہی وضع ہے، پھر جب گلاس کو سکا کر بنیرنگ دوسرے حصے پر جائے تو وضع بدل چلتی ہے۔

نہ ہو۔ اور اموال باقیہ قابل ملک ہر کس و ناکس ہیں، ادھر قاضی ناسپ خداوندی بعد خداوند کریم مالک الملک جو چیز جس کو چاہے دے جس سے چاہے چھین لے، اور جو مالک اصلی ہوگا بے شک اس کو اختیار تمکین بھی ہوگا، بشرطیکہ جس کو مالک بنائے وہ قابل مالکیت ہو، اور جس چیز کا مالک بنائے وہ قابل ملک اور لائق ملکیت ہو، اور غیر منکوحہ اور اموال باقیہ میں بشہادت معلومہ دونوں موجود، اس لئے نفوذ قضا قاضی بھی ظاہر سے باطن تک ضروری ہے، البتہ وبال دروغ، مدعی اور گواہوں کے سر پر رہے گا، سو اس کا منکر ہی کون ہے؟ بلکہ بالتفصیل، کتب خفیہ میں مرقوم ہے۔

قطعة من النار کا محمل

اور محمل حدیث قطعة من النار بھی ان کے نزدیک یہی وبال ہے اور کیوں نہ ہو حدیث مذکور در بارہ عدم نفوذ قضائے نہیں، چنانچہ بعد تنبیہ ہر آپ بھی سمجھیں گے گو پہلے سے آپ دھوکے میں ہوں، ادھر دلائل نفوذ قضا محکم و مستحکم، پھر کیوں کر عدم نفوذ پر حمل کر لیجئے؟ ہاں جیسے فقر کو عدم الملک لازم ہے، ایسے ہی اگر عذاب قطعة من النار کو عدم نفوذ قضا۔

۱۔ اس عبارت کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ نصوص (قرآن و حدیث) کے معانی سمجھنے کیلئے احادیث کے نزدیک یقینی ذرائع صرف چار ہیں: عبارتۃ النص، اشارۃ النص، دلالتۃ النص، اور اقتضائۃ النص۔

— (۱) ہر کلام سے کسی نہ کسی مضمون کی ادائیگی مقصود ہوتی ہے، مثلاً الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَامِ مقصود حمد باری تعالیٰ ہے، یہ مقصدی مضمون عبارتۃ النص کہلاتا ہے۔

— (۲) اور اگر کلام کسی بات کو بیان کرنے کے لئے بولا تو نہیں گیا، مگر الفاظ اپنے لغوی معنی یا عرفی معنی یا لازمی معنی کے طور پر اس بات پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً سورہ حشر آیت ۱۷ میں اللہ پاک کا ارشاد ہے لِنَقُصَّ اِیَّاهُ الْمُهَاجِرِیْنَ ۱۷۔ اس آیت میں مال فی کے مصارف کا بیان ہے، مگر فقیر کے لئے چونکہ عدم ملک لازم ہے کیونکہ لغت میں فقیر اسی کو کہتے ہیں جس کے پاس کچھ نہ ہو، یا برائے نام ہو، اس لئے اس آیت کے اشارہ سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے کہ کف کے کفار کے استیلاء (قبضہ) سے مہاجرین کا مال ان کی ملکیت سے نکل گیا، اسی لئے وہ فقرا کہلاتے۔

— (۳) اور اگر کوئی بات نص کا بعینہ ترجمہ لغوی تو نہ ہو، مگر مرکزی مضمون سے زیادہ یا کم ہونے کی وجہ سے وہ بات ترجمہ لغوی سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتی ہو، تو اس کو دلالتۃ النص کہتے ہیں، مثلاً لَا تَقْعُ لَکُمَا اَیَّتِی (والدین کو اُف نہ کہو) اس آیت سے سب و شتم اور ضرب کا بدرجہ اولیٰ حرام ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ وہ تکلیف دینے میں اُف سے زیادہ ہیں، یا مثلاً وَکَلِی الْعَوْلُوْا لَهُ اَرْزُقْنِیْ وَکَسُوْهُنَّ بِالْعَمْرِ وَفِ (باقی ص ۲۶۷)

لازم ہوتا، تو جیسے لفظ لِمَفْقَرَةٍ کو دربارہ خروج اموال از ملک اشارۃ النص کہتے ہیں، قطعۃ من النادر کو دربارہ عدم نفوذ قضاء اشارۃ النص کہتے ہیں، اور جیسے ضرب، ایذا میں آف سے زیادہ ہے، اور اس لئے لَأَتَفَكُّنَ لَهَا أَفْتُ کو دربارہ حرمت ضرب اَبُو یُنْ دلالت النص کہتے ہیں، یا اپنا مال عزیز ہونے میں اپنے بدن سے کم تر ہے، اور اس لئے لفظ مولود کو دربارہ استحقاق والدنی سال الاولاد دلالت النص کہنا لازم ہے، ایسے ہی لفظ قطعۃ من النادر کو دربارہ عذاب وغیرہ مضامین، عدم نفوذ قضاء سے زیادہ کم ہوتا، تو لفظ قطعۃ من النادر کو دربارہ عدم نفوذ قضاء دلالت النص کہہ سکتے ہیں، اور جیسے اعتاق، مالکیت پر موقوف ہے، اور اس وجہ سے اَعْتَقْتُ عَنِّي عَبْدَكَ الْفُلْکَیْ بِالْکَیْفِ دُھج کو دربارہ بیع اقتصار النص کہتے ہیں، یا بایں وجہ کہ بے نیازی جو مفہوم صدقیت ہے، وجود اور کمالات وجود میں موصوف بالذات ہونے پر موقوف ہے اَللّٰهُ الصَّمَدُ کو خدا کے

(بقیہ ۶۱۷ کا) (بچے کے باپ پر دودھ پلانے والی ماں کو، مطلقہ ہونے کی صورت میں، قاعدہ کے مطابق خروج اور باس دینا ضروری ہے) اس آیت میں باپ کو مولود کہا گیا ہے یعنی وہ شخص جس کے لئے اولاد جنی گئی ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب بچہ باپ کے لئے ہے تو بچہ کمال جو پیارا ہونے میں بچہ سے کم ہے، ضرور باپ کا ہوگا۔ (۴) اور اگر کوئی ایسی بات کہی گئی ہو جس کا صحیح ہونا، یا اس پر عمل کرنا عقلاً یا شرعاً کسی امر زائد کے مان لینے پر موقوف ہو تو اس امر زائد کو اقتضار النص کہتے ہیں، مثلاً کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ: ”آپ میری طرف سے اپنا فلاں غلام ایک ہزار روپے کے بدل آزاد کر دیں“ چنانچہ وکیل نے آزاد کر دیا، تو یہ آزادی مول کی طرف سے ہوگی، اور اس پر ہزار روپے لازم ہوں گے، کیونکہ اس وکیل کو صحیح بنانے کے لئے بیع مقدار مان لینا ضروری ہے۔ یا جیسے اَللّٰهُ الصَّمَدُ (اللہ تعالیٰ بے نیاز ہیں) اس آیت سے اقتضار النص کے طور پر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب بالذات، سمیع، بصیر، حی، مُرَبُّ وغیرہ صفات کمائیہ کے ساتھ متصف ہیں، کیونکہ ان اوصاف کے تسلیم کر لینے ہی پر بے نیازی کا ثبوت موقوف ہے۔ مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں جانتا چاہئے کہ قطعۃ من النادر سے اصول اربعہ مذکورہ میں سے کسی اصل کے ذریعہ یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ نہ ہوگا، کیونکہ یہ بات حدیث شریفہ کا نہ مقصدی مضمون ہے، نہ مقصدی مضمون کو لازم ہے، نہ ہی حدیث شریف سے بدرجہ اولیٰ سمجھا جاتا ہے، اور نہ تصحیح کلام کے لئے اس کا مقدر ماننا ضروری ہے، پس یہ حدیث شریف قضاے قاضی کے باطل ہے عدم نفاذ کے سلسلہ میں صریح تو کیا ہوتی کسی طرح بھی اس پر دلالت نہیں کرتی ۱۲

موجود بالذات ہونے میں انقضاء انفس کرنا لازم ہے، ایسے ہی اگر ہم نفوذ قضاء عذاب قطعہ من النار کے حق میں موقوف علیہ ہوتا، تو فقط قطعہ من النار کو رد بارۃ عدم نفوذ قضاء انفس کہتے مگر کچھ حضرات غیر متقدمین زمانہ حال دیکھے ہوئے ہیں، ان کی فہم و فراست سے نہلہ پہ دہلا کچھ بعد میں اس کا اشارۃ انفس وغیرہ کے بدلے جہاد انفس ہونے کے قائل ہو جائیں، مگر ایسے صاحبوں کی باتوں کا جواب انہیں صاحبوں سے منظور ہے، دلوں میں کہیں کہ فقط قطعہ من النار رد بارۃ عذاب بھی کسی قسم کی خصل نہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ حدیث مذکور رد بارۃ عدم نفوذ قضاء انفس نہیں، اور کوئی خصل لائیے، اور دش نہیں پیش لے جائے، اور یہ بھی نہ ہو کہ تو قضیہ اب الحکمت والاہلو و خیر قضایا کا اخر کو جو مبتلا سے تعزیم بخدا، اور فرمائیے، اور بشرط من تردہ دش نہیں پیش لے جائے، نہیں تو متفقہاً ایمان و فہم و انصاف یہ ہے کہ نفوذ قضا کے قائل ہو جائے، اور شریعت دنیا کا لافانہ فرمائیے، الْعَاذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْغَرٰی۔

وسائط کی خرابی کے اندیشہ کا جواب بآئی دعا غلبہ دروغ رد بارۃ علت اگر مستعد معلوم ہوتی ہو تو اول تو بعد دلائل سطور بالا یہ استبعاد قلیل اشقات نہیں، دوسرے انسانیت و ایمان و صوم و صلوة و غیرہ مستلک و لدا الزنا میں زنا داخل ہوتا ہے، نہ زنا ہوتا نہ وہ پیدا ہوتا نہ آدمی کہتا نہ ایمان نصیب ہوتا نہ صوم و صلوة و غیرہ مستلک کی نوبت آتی، دروغ اگر بُرا ہے تو زنا بھی کچھ اچھا نہیں، علت میں اگر کوئی خرابی نہیں تو آدمیت اور ایمان اور صوم اور صلوة و غیرہ مستلک ہی میں کیا نقصان ہے؟ علت اگر کوئی کچھ چیز ہے تو یہ امور اس سے زیادہ اچھے ہیں، اگر سبب ——— دعا غلبہ فصیح چست حسن ——— مستحب ہے، تو قحط و لدا الزنا میں یہ اشخاص کیوں کر نہ لے سکاں، یہی ہوا ہی ہوا ہی گزشتہ مجامعت سبب ہے اور وہ بُری نہیں، نہ زنا ہوتا اس پر عارض ہے و حاصل سبب نہیں، تو یہی بھی عین قضا سبب ہے، وہ بُری نہیں، محال ہے اصل ہو جانا اس پر عارض ہے و حاصل سبب بھی نہیں مجامعت کے اگر یہ نہ ہوئے کی اگر یہ دلیل ہے کہ اگر وہ بُری ہوئی تو نکاح بھی روا نہ ہوتا، اور فعل مجامعت کسی طرح درست ہی نہ ہوتا، تو نفس تمنا کے بُرے نہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر قضا بُری ہوتی تو نہ انبیاء و اولو الامر حاکم بنا کئے جاتے، اور نہ ان کو حکم کا کرنا جائز ہوتا۔

دفعتہ ثامن کے دونوں جوابوں میں فرق | اس جواب میں اور اس جواب میں جو

اور جوابوں کے ساتھ اور کلام میں مرقوم ہو چکا یہ فرق ہے کہ اس میں اصل مقدمات مرقوم ہیں
مقدمہ ہے کہ قبضہ قدرت ملک ہے، اور باقی مقدمات میں یہ اس مقدمہ کی تائید ہے، یا اس کا
اثبات ہے کہ کہاں قبضہ ہے، کہاں نہیں؟ کہاں ہو سکتا ہے کہاں نہیں ہو سکتا؟ اور اس
جواب میں اصل مقدمات مرقوم ہیں کہ حکم قاضی فرماں و حکم خداوندی ہے، باقی مقدمات اس
کی تائید کے ہیں، یا اس فرض سے مرقوم ہوتے ہیں کہ کہاں ملک اس کا حکم پاتا ہے اور اس کے
حکم کا پھیلاؤ ہے، اور کہاں ملک نہیں؟ اور کون سی چیز قابل حکم ہلکے سے کون سی چیز نہیں؟

جواب اول میں ششوں کہا جائے کہ قبضہ سارق و غاصب اصل میں قبضہ نہیں، اس لئے
کہ اس کو استیفاء نہیں، کیونکہ جو وہ داری قاضی اس کو قرار نہیں، بلکہ وہ اس باب میں ایسا ہے
جیسا اور بارہ بیع موصوم و صلوة غوب استیفاء یعنی جیسا خون استیفاء خارجی ہے، مثل خون غیبی
طبیعی نہیں، ایسا ہی قبضہ سارق و غاصب خارجی ہے مثلی نہیں، مثلی مقتضائے طبیعت حقیقتہ الامر
نہیں، _____ استیفاء میں اگر تشابہ رنگ خون، اتحاد و تخریج موجب تعلق عوام
تا واقعان ہو سکتا ہے، اور اہل فہم کے نزدیک فرق مذکور دلیل اختلاف اصل ہے، اور یہی
وجہ بحث اختلاف احکام ہو گئی، تو ایسے ہی تسلط سارق و غاصب جو بد تشابہ صورت قبضہ
موجب غلطی عوام ہو سکتا ہے، نیز اہل فہم کے نزدیک فرق مذکور دلیل اختلاف اصل ہے،
اور یہی وجہ موجب اختلاف احکام ہے۔

حق خدا تعالیٰ اس جواب میں یوں کہتے ماکم ظالم جو وہ وراثت غفلان قانون شریعت
کے یہاں جو وہم حقیقتہ الامر مخالف اصل حکم دے، تو وہ اصل میں ماکم ہی نہیں، اور نہ اس کا
فرمان مصداق حکم، کیونکہ اصل حکم سوانح معلوم میں اخطار یا سلب، اور ان دونوں باتوں کا حقد
مالکیت ماکم اور ملکیت اخطار و سلب پر ہو گئی ہے، اور ظاہر ہے کہ در صورت غفلت مالکیت
و ملکیت کہاں؟ اگر یہی تو غلطی ہی کیوں ہوتا؟ مگر تشابہ صورت جبر موجب مغالطہ عوام ہے،
اور اسی وجہ سے ظالم کو ماکم اور اس کے فرمان کو حکم کہتے ہیں، نیز اہل فہم کے نزدیک وہ فرمان
مقسم حکم نہیں، اور یہی وجہ بحث اختلاف آثار ہے، رسول کے لئے امتیاز اشارہ کافی ہے، اور
مقدمات کی غرض کی آتی بات سے واضح ہو جائے گی۔

کمال و بال بن گیا! | اس تقریر سے اہل فہم کو آشکارا ہو گئی ہو گا کہ جس مسئلہ کی تہر

دقیق ہے؟ اور کتنے مقدمات کے لحاظ کی اس کے اثبات کے لئے ضرورت؟ اور یہی وجہ ہوئی جو اس قدر اس میں اختلاف ہوا، اور اہل ظاہر کو اتنا مستبعد معلوم ہوا، مگر آفریں ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اتباع پر کہ کہاں ان کا ذہن پہنچا؟ اور کیسی عمدہ بات قرآن و حدیث سے نکالی؟ لیکن موافق مصرعہ مشہور ”ای روشنی طبع تو بر من بلا شدی“ یہ کمال ہی ان کے حق میں ایک وبال ہو گیا، کم فہموں کے تیر ملامت کے نشانہ بن گئے، مگر انصاف سے دیکھئے تو اس میں وہ اتباع سنت ہے کہ اور باتوں میں نہیں، انبیاء کرام خصوصاً سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو کچھ یورش کفار ہوئی، بوجہ اعمال نہیں ہوئی، اس میں تو وہ معتقد ہی تھے قبل ادعائے نبوت، اس لئے کوئی مخوف، منکر اور دشمن اور مخالف نہ تھا، دعوائے نبوت کے بعد جو یہ شور و غوغا مچا رہا ہو گیا ہے، تو اس کا سبب یہی اقوال اور عقائد تھے۔ والسلام علی من اتبع الهدی، فقط



۹

محارم سے نکاح حد نما میں شبہ پیدا کرتا ہے

مذاہب فقہاء ————— جہور کی دلیل ————— امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل
 ————— امام صاحب کے عقلی دلائل ————— افعال حسیہ اور شرعیہ
 کی تعریف ————— نہیں اور نفی میں فرق ————— افعال شرعیہ کی نہیں ہیں
 شرعی قدرت ضروری ہے ————— بیع کی دو قسمیں صحیح اور باطل —————
 نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل ————— معاملات میں عدل ضروری ہے
 بدل مختلف ہوں تو عاقرین کی رضا کا اعتبار ہوگا ————— منفعت
 ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں ————— منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار
 ہے ————— نکاح محارم نکاح صحیح ہے ————— محارم بھی محصل
 نکاح ہیں ————— نور الانوار کا قول تصریحاً اکابر کے خلاف ہے —
 ————— زنا منفعہ اور نکاح موقت کیوں حرام ہیں؟ ————— درجہ صحیح
 حدیثوں سے ثابت ہے ————— ارتفاع حد زنا نکاح کے لئے لازم ہے
 ————— لا تنکحوا ما نکح اباؤکم سے حرمت مصاہرت با زنا کا ثبوت
 ————— شرائع سابقہ اور نکاح محارم ————— نکاح محارم کا حال
 قتل جیسا ہے

۹

محارم سے نکاح حدِ زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے

اگر کوئی شخص اپنے محرم سے — مثلاً ماں یا بہن سے — نکاح کرے، اور اس کے ساتھ ہم بستری ہو جائے، تو اس پر زنا کی سزا واجب ہوگی یا نہیں؟ — ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اگر نکاح کرنے والے کو یہ بات معلوم تھی کہ وہ عورت اس کی محرم ہے، اور محرم سے نکاح حرام ہے، تو اس پر حدِ زنا واجب ہے، اور اگر وہ ناواقف تھا تو حد واجب نہیں ہے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہؒ، حضرت سفیان ثوریؒ اور امام زفر کے نزدیک بہر صورت اس پر حد واجب نہیں ہے، البتہ اگر اس نے جانتے ہوئے یہ حرکت کی ہے تو اس کو سخت عبرت ناک سزا دی جائے گی۔

جہور کی دلیل فرتی اول کی دلیل یہ ہے کہ محرم کے ساتھ نکاح نکاح باطل ہے، کیونکہ یہ نکاح جواز و طی کا سبب نہیں ہے

اس لئے یہ صرف نام نہاد نکاح ہے، حقیقت میں نکاح نہیں ہے، اس لئے اس نکاح کے بعد جو صحبت کی گئی ہے وہ زنا ہے، اور اس شخص پر حدِ زنا واجب ہے — جہور کے پاس صرف یہی ایک عقلی دلیل ہے

کوئی نقلی دلیل ان کے پاس نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل | اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے پاس نقلی دلائل درج ذیل روایات ہیں:

پہلی روایت: حضرت برادر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میری ملاقات میرے ماموں حضرت ابو بزرہ بن ربیع رضی اللہ عنہ سے ہوئی، وہ چند لوگوں کے ساتھ جا رہے تھے، اور ان کے ہاتھ میں جھنڈا تھا، میرے دریافت کرنے پر انھوں نے بتایا کہ ایک شخص نے اپنی سوتیلی ماں سے باپ کی وفات کے بعد نکاح کر لیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بھیجا ہے کہ ہم اس کی گردن اڑا دیں، اور ایک روایت میں ہے کہ اس کا مال اپنی تحویل میں کریں۔

یہ روایت ابو داؤد و ترمذی، مسند رک حاکم، ابن ماجہ، طحاوی، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند احمد بن حنبل اور سنن بیہقی میں ہے۔

دوسری روایت: معاویہ بن قسٹرہ کے دادا معاویہ بن ایاس رضی اللہ عنہ کو آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے آدمی کی طرف بھیجا تھا، جس نے اپنی بہو یعنی لڑکے کی بیوی سے نکاح کر لیا تھا، اور آپ نے حکم دیا تھا کہ اس کی گردن اڑا دی جائے، اور اس کے مال کا پانچواں حصہ لے لیا جائے۔

یہ روایت ابن ماجہ میں ہے۔

ان واقعات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا کی سزا جاری نہیں فرمائی ہے، کیونکہ زنا کی سزا یا تو کوڑے ہیں یا رجم (سنگسار کرنا) پس ثابت ہوا کہ محارم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حد تو واجب نہیں ہے، البتہ تعزیر اس کو قتل کیا جاسکتا ہے۔

تیسری روایت: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ:

مَنْ وَفَّقَ عَلَى ذَاتِ مُحَرَّمٍ جُوشِخْ اِبْنِي مُحَرَّمٍ سَاۤءَ مَا يَكُوْنُ لَكَ مِنْهَا

فَاقْتُلُوْهُ

اس کو قتل کر دو!

یہ روایت ابن ماجہ اور ترمذی میں ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ مجرم کے ساتھ زنا کرنا عام زنا سے سخت جرم ہے، ایسا شخص اگر کنوارا بھی ہو، تو اس کو کوڑے مار کر چھوڑ نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کو قتل کر دیا جائے گا، اسی طرح اگر مجرم کے ساتھ نکاح کر کے صحبت کرے تو یہ بھی عام زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہذا ایسا شخص بھی تعزیراً اور سیاستاً قتل کیا جائے گا، زنا کی سزا اس پر جاری نہیں کی جائے گی، جس میں زانی اگر کنوارا ہوتا ہے تو سزا کوڑے لگا کر چھوڑ دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ مجرم اس رعایت کا حق دار نہیں ہے۔

چوتھی روایت: ارشاد نبوی ہے کہ:

إِذَا سَأَلَ أَوَّلُ الْحُدِّ وَدَّ عَنَ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَيَنْ كَانُ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ يَنْ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ۔

جہاں تک گنجائش ہو مسلمانوں سے حدود ہٹا دو یعنی اگر مجرم کے لئے نکلنے کی کوئی راہ ہو تو اس کی راہ کھول دو، کیونکہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا بہتر ہے اس سے کہ سزا دینے میں غلطی کرے۔

(مشکوٰۃ، کتاب الحدود، فصل ثانی)

یہ حدیث مرفوع بھی روایت کی گئی ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد کے طور پر بھی روایت کی گئی ہے، مگر وہ بھی حکماً مرفوع ہے، کیونکہ مضمون مذکور بالعلق نہیں ہے، نیز تمام مجتہدین نے اس حدیث کو قبول کیا ہے، جو اس کی صحت کا ایک ثبوت ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث کے لئے شہد بھی موجود ہے، اور وہ حضرت تابع رضی اللہ عنہ کا قصہ ہے کہ جب انھوں نے زنا کا اقرار کیا تھا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کوئی بار ٹھایا تھا، مگر جب وہ اپنے اقرار پر پھر سے توجہ پوراً ان کو جرم کیا تھا۔

اسی حدیث سے فقہاء کرام نے یہ ضابطہ بنایا ہے کہ اَلْحُدُّ وَدَّ

تَنْدَرُهَا الشُّبُهَاتِ (شُبہ کی وجہ سے حدود اٹھ جاتی ہیں) نیز حدیث مرفوعہ بھی ہے کہ اِدْسًا أَوْ الْمَلْدُودِ الشُّبُهَاتِ، یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ نے اپنی مُنَدِّ میں روایت کی ہے، بخروج کے لئے دیکھئے مولانا ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی کا رسالہ القول الجازم فی سقوط التحدیث کماح الحارم، (ص ۱۱)

امام صاحب کے عقلی دلائل | حضرت قدس سرہ نے اولہ کاملہ میں حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کی دو عقلی دلیلیں

بیان فرمائی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اَمْثَلُكُمْ ذَا السَّارِ ۱۳ میں نکاح کی حرمت کا بیان ہے، یعنی محارم سے نکاح حرام ہے، جماع اور وطی کی حرمت کا بیان مقصود نہیں ہے، کیونکہ جماع تو ہر غیر شادی شدہ عورت سے حرام ہے، اس میں محارم کی کوئی تخصیص نہیں ہے، نیز اس سے اوپر جوارش و باری تعالیٰ ہے کہ وَلَا تَنْكِحُوا اَبَاؤَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ اس میں بھی نکاح کی ممانعت ہے، نیز آیت تحریم کے بعد جو آیت ہے وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوا بِمَوَالِیْكُمْ اس میں بھی نکاح کی حلت کا بیان ہے، کیونکہ مال کے ذریعہ چاہنے کا مطلب مہر کے عوض میں نکاح کرنا ہے۔ الغرض ان قرائن سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ آیت تحریم میں نکاح کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اور نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے، اس لئے اس کی ممانعت کے لئے اختیار شرعی (مشروعیت) ضروری ہے، ورنہ ٹہپی، ٹہپی نہیں رہے گی، بلکہ نفی ہو جائے گی۔

افعالِ حستہ اور شرعیہ کی تعریف | اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت میں جن کاموں سے روکا گیا

ہے اُن کی دو قسمیں ہیں، افعالِ حستہ اور افعالِ شرعیہ، افعالِ حستہ وہ ہیں جن کا وہ مفہوم جو شریعت کے نازل ہونے سے پہلے تھا وہ بجاہِ وُزُو شرع کے بعد باقی رہا ہو، اس کے مفہوم میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، جیسے قتل کرنا، زنا کرنا، شراب پینا وغیرہ۔ اور افعالِ شرعیہ

وہ ہیں جن کا اصلی مفہوم جو نزول شریعت سے پہلے تھا وہ ورود شرع کے بعد باقی نہ رہا ہو، جیسے نماز، روزہ، بیچ، اجارہ اور نکاح وغیرہ۔

اسی طرح مانعت کی بھی دو صورتیں ہیں، **نہی اور نفی میں فرق** نہی اور نفی، جس کام سے روکا گیا ہے اس

کام کے کرنے پر اگر مخاطب قادر ہے تو وہ ”نہی“ ہے، ورنہ ”نفی“ ہے، جیسے لوٹنے میں پانی نہ ہو، اور مخاطب سے کہا جائے کہ اس لوٹنے میں سے پانی نہ پینا، تو یہ مانعت ”نفی“ ہے، کیونکہ مخاطب پانی پینے پر قادر نہیں ہے، اور اگر لوٹنے میں پانی موجود ہے اور پھر پینے سے روکا جائے تو یہ مانعت ”نہی“ ہے

افعال شرعیہ کی نہی میں اس کے بعد جانتا چاہئے کہ کسی مانعت کے ”نہی“ ہونے کے لئے جو قدرت ضروری ہے **شرعی قدرت ضروری ہے** وہ افعال حسیہ میں تو حسی ہوتی ہے، مگر افعال

شرعیہ میں حسی قدرت کافی نہیں ہے، بلکہ ان سے روکنے کے لئے شرعی قدرت ضروری ہے، اور شرعی قدرت نام ہے جواز کا، یعنی شریعت کی نظر میں وہ کام فی نفسہ جائز ہو، مگر کسی خاص مصلحت کی وجہ سے منع کیا گیا ہو تو مانعت ”نہی“ ہوگی۔

اس ضروری تمہید کے بعد جانتا چاہئے کہ آیت تحریم میں محرمات سے نکاح حرام کیا گیا ہے، اور نکاح فعل شرعی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ نکاح محرمات فی نفسہ جائز ہو، اور محرمات کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ممنوع ہو، الغرض عورت کے ”محرم“ ہونے کی جہت سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ نکاح بر محل ہوگا، اور جب نکاح کا تحقق ہو گیا، تو وہ حد میں شبہ پیدا کرے گا، اور حدود و شبہات کی وجہ سے مرتفع ہو جاتی ہیں لہذا کوئی شخص اپنے محرم سے نکاح کر کے دہلی کرے گا، تو حد واجب نہ ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کی کل ڈیڑھی قسمیں ہیں، نکاح صحیح اور نکاح باطل، نکاح صحیح وہ نکاح ہے جس میں نکاح کے تمام ارکان پائے جاتے ہوں، اور نکاح باطل وہ نکاح ہے جس میں نکاح کا کوئی رکن موجود نہ ہو۔ اب محرمات ابدیہ کے ساتھ نکاح میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں تمام ارکان موجود ہیں، علت فاعلی — یعنی مرد میں جماع کی قدرت کا ہونا — موجود ہے، اسی طرح علت قابلہ —

حرمت یعنی حُرْمَتٌ عَلَیْکُمْ اَمْثَلُکُمْ اِنْ مِیْن نِکاح ہے، جماع نہیں، اور چونکہ محل نہیں افعال اختیار یہ ہوتے ہیں، ورنہ در صورت عدم اختیار نہیں کرنا ہی لغو ہوگا، اس نہیں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا محرمات کے ساتھ منعقد ہونا فی حد ذاتہ ممکن ہے۔

علاوہ بریں نکاح کی علتِ فاعلہ موجود، علتِ قابلہ موجود، تراخی ممکن، اس پر بھی نکاح غیر ممکن ہونے کی کیا وجہ؟ _____ علتِ فاعلہ کا ثبوت تو اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ مرد قادر علی الجماع بنایا گیا، اس کے سوا اگر مرد دربارہ نکاح علتِ فاعلہ نہیں تو چاہئے نکاح کہیں بھی درست نہ ہو، _____ اور علتِ قابلہ کا ثبوت اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ عورت محل پیداوار، اور اگر عورت کو علتِ قابلہ نکاح نہ کہا جائے، تو چاہئے کسی طرح اور کسی کے ساتھ نکاح درست نہ ہووے۔

اور اس پر ملاحظہ یہ کہ بدلات آیتِ نِسَاءُ کَحُرْمَتِ لَکُمْ غُرُضِ اَصْلِ نِکاح سے تو ثلث اولاد معلوم ہوتا ہے، اور اتنی بات میں محرمات اور غیر محرمات سب برابر ہیں، اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ محرمات کے ساتھ نکاح منعقد ہو سکتا ہے، اگرچہ وہ نکاح حرام و بدتر از زنا ہوگا۔

اور نہی کے معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی یا بلا ضرورت مراد لینا محض نا انصافی ہے، ہاں اگر ضروریات تحقق نکاح ممکن الاجتماع نہ ہوتے، یا موجود نہ ہوتے، تو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ نکاح محرمات کو مشاکلہ و مجازاً نکاح کہہ دیا ہے، جیسے بیع مالیش عند البائع، یا بیع مینہ دوم کو _____ جو

۱۔ حرام کی گئیں ہیں تم پر تمہاری مائیں ۱۲ لے ملاحظہ یعنی اضافہ، علاوہ _____ اس پر اگر ارف میں جمہور کی اس دلیل کا جواب ہے کہ نکاح کی غرض اور مقصد اصلی جوازِ دہلی ہے جواب یہ دیا ہے کہ نکاح کی غرض جوازِ دہلی ہے ہی نہیں، بلکہ تو ثلث اولاد ہے، ارشادِ باری نِسَاءُ کَحُرْمَتِ لَکُمْ (عورتیں تمہاری کھیتی ہیں) اور ارشادِ نبوی اِنِّیْ مُکَاثِرٌ بِکُمْ اَلْاُمَمَہ (میں تمہاری زیادتی کے ذریعہ دیگر امتوں پر فخر کروں گا) سے یہی غرض ثابت ہوتی ہے، اور دہلی چونکہ تو ثلث کے لئے واسطہ ہے، اس لئے بالواسطہ وہ مقصود ہے، جس طرح بقائے انسان کے لئے غذا بالواسطہ مقصود ہے _____ اسی درجہ سے زنا حرام کیا گیا ہے کیونکہ زانی کا اکی مقصد شہوتِ رانی ہوتا ہے حصولِ اولاد مقصود نہیں ہوتا، نکاح منعقد اور نکاحِ موقت کے حرام ہونے کی وجہ یہی ہے ۱۱

۲۔ یعنی نفی مراد لینا ۱۳ لے تحقق: پایا جانا، ممکن الاجتماع: اکٹھا ہو سکتا، مشاکلہ: ہم شکل ہونا ۱۲

۳۔ اس چیز کو حیا جو بائع کی ملکیت میں نہیں ہے، بیع مینہ دوم: مرد اور خون کی بیع ۱۱

جواب: اقول: مجتہد صاحب! جواب تو آپ کے اس ارشاد کا یہی ہے کہ مجرد قول صاحب نورالانوار ہمارے ذمہ حجت نہیں، ہاں آپ اول یہ ثابت کیجئے کہ جو ام صاحب نورالانوار نے بیان کیا ہے، وہ امام اعظم علیہ الرحمۃ سے منقول ہے، اور اس کے بعد بے شک آپ کی بات لائق جواب سمجھی جائے گی، اور جب تک آپ اس امر کو ثابت نہ کریں گے، اس وقت تک ہمارے ذمہ جواب دہی ہرگز نہیں ہے، اور اس بات کو تو آپ بھی جانتے ہوں گے کہ اتحاد و اشتراک مدعا کو اتحاد و اشتراک دلیل لازم نہیں ہے۔

بالجملہ ہم امام الوضیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مقلد ہیں، تمام خفیہ کے مقلد نہیں، عمل بالحدیث کے آپ بھی مدعی ہیں، ہم کو بھی اس قاعدہ مسلمہ جناب کے موافق اجازت دیجئے کہ حسب اقوال جملہ اہل ظاہر خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین آپ پر اعتراضات پیش کریں، اور آپ ان کی جواب دہی کے کفیل ہو جائیے، تماشا ہے کہ آپ تو نہ مفسرین کی سنیں نہ محدثین کی، چنانچہ تفسیر آیت **إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَانصَبْ** میں آپ نے فقط امام فخر الدین رازی کے ایک قول کے بھر سے صاحب تفسیر عباسی و بیضاوی و جلالین و مدارک و معالم التنزیل وغیرہ کا خلاف کیا ہے، علیٰ ہذا القیاس ہی قبل القبض کے ممنوع ہونے کے لئے خلاف اقوال جمیع محدثین و مفسرین آپ نے محض احتمال سے کام نہ نکالا، بلکہ قوت اجتہاد یہ جوش کرتی ہے تو ائمہ لغت کی بھی نہیں سنتے، چنانچہ لفظ ”فقیر“ کے معنی جو آپ نے بیان کئے ہیں اسی سے یہ امر کا لعیان معلوم ہوتا ہے، اور ہم کو مخالفت قول صاحب نورالانوار سے دھمکایا جاتا ہے!

۱۔ جواب کا حاصل چار باتیں ہیں (۱) گفتگو امام اعظم کے مذہب کے پیش نظر ہے، اور صاحب نورالانوار نے اس کی تفسیر نہیں کی ہے کہ یہ امام اعظم کا مذہب ہے، ممکن ہے ان کے پیش نظر صاحبان کا مذہب ہو، (۲) صبح صادق کی عبارت نورالانوار کے خلاف ہے (۳) علامہ ابن ہمام نے اصحاب اصول کی اس قسم کی باتوں کی تائید کی ہے (یہ تائید ان کے زیر عنوان نورالانوار کے قول کی تائید) ”آری ہے“ (۴) نورالانوار کی یہ بات اکابر اخلاف کی تصریحات کے خلاف ہے، (یہ جواب بھی آگے آرہا ہے) ۱۲۔ یعنی دو آدموں کا دعویٰ ایک ہو تو ضروری نہیں ہے کہ دونوں کی دلیل بھی ایک ہو، ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص اپنا مدعا ایک دلیل سے ثابت کرے، اور دوسرا شخص دوسری دلیل سے، اس لئے ممکن ہے کہ صاحب نورالانوار امام اعظم کا مذہب کسی اور دلیل سے ثابت کرتے ہوں، اور اس آیت کو امام اعظم کی دلیل نہ سمجھتے ہوں، اس لئے انھوں نے یہ بات لکھ دی جو ۱۲

جناب عالی! ہماری اور آپ کی گفتگو اس امر میں ہے کہ آپ قول امام پر اعتراض کرتے تھے، اور ہم مجتہد ہیں، اگر ہمارا قول امام کے کسی قول کے خلاف ہو تو بے شک ہم جواب دہی کے ذمہ دار ہیں، اور سوائے امام کسی اور کی مخالفت ہم کو مفسر نہیں، بالخصوص مسائل مختلفہ میں چنانچہ مسئلہ تنازع فیہ بھی خود خفیہ میں مختلف فیہ ہے، امام صاحب اگر صورت مسئلہ مسائل میں عدم اجراء کے قائل ہیں تو صاحبین کے نزدیک وہ شخص مستوجب حدزنا ہے، سو حضرت سائل نے ہم سے قول امام کی وجہ پوچھی تھی، اس کے موافق اذنیہ کاملہ میں جواب دیا گیا، اب اس کے مقابلہ میں صاحب نور الانوار وغیرہ حتیٰ کہ صاحبین کا قول بھی پیش کرنا خلاف عقل و انصاف ہے۔

علاوہ ازیں بعض کتب اصول میں بھی برخلاف قول صاحب نور الانوار ثبوتی مذکور کو ثبوتی قرار دیا ہے، بطور سند عبارت صحیح صادق لکھتا ہوں:

قال فی الصبیح الصادق: ان نکاح المحارم نکاح حقیقہ، لان نکاحہن کان جائزاً فی الشرع السابق، وبالنسخ لا یبطل المحلیۃ، فالجمل قابل، کیف وان النکاح لیس إلا الذودا ج بین الرجل والمرأۃ لا غیر، انتہی

(صحیح صادق میں لکھا ہے کہ نکاح محارم حقیقی نکاح ہے، کیونکہ ان کا نکاح پہلی شریعتوں میں جائز تھا، اور نسخ ہونے سے محلّیت باطل نہیں ہوتی، چنانچہ محل قابل نکاح ہے، اور کیونکہ یہ نکاح کی حقیقت صرف زود و عورت میں میل ہو جانا ہے)

دیکھئے! اس عبارت کا مطلب بعینہ موافق مطلب اولہ ہے یا نہیں؟ ہاں اگر اس قول

لہ صحیح صادق غالباً غیر مطبوع کتاب ہے، حضرت قدس سرہ نے اس کی عبارت نور الانوار کے حاشیہ سے نقل فرمائی ہے، دیکھئے نور الانوار ص ۳۸ حاشیہ اللہ علی قولہ: وَهَنْ مُحْكَمَاتٍ بِالنَّصِ۔ نیز یہ بھی جانتا چاہئے کہ نکاح محارم کی ٹہنی کو نفی صاحب منار نے کہا ہے، شارح ملا جیون رحمہ اللہ اس سے طعن نہیں ہیں، کیونکہ وہ بحث کے آخر میں لکھتے ہیں کہ: "مکن ہے تاں کی عبارت میں لفظ نسخ بمعنی نفی نہ ہو، بلکہ اصطلاحی نسخ یعنی ٹہنی ہو کیونکہ بعض حضرات اباحتِ اصلہ کے ختم کرنے کو، جاہلیت میں رائج بات کے ختم کرنے کو، اور سابقہ شریعتوں میں جو باتیں جائز تھیں ان کی ممانعت کو بھی نسخ کہتے ہیں، اور آزاد کی بیعت حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں درست تھی، اور نطفوں اور بیٹ کے بچوں کی بیعت زمانہ جاہلیت میں ہوتی تھی، اور بعض محرم عورتوں سے نکاح زمانہ جاہلیت میں ہوتا تھا، اور بعض سے سابقہ ادیان میں جائز تھا، ملا جیون رحمہ اللہ کی بحث کا یہ تہمہ اگر آدمی غور سے دیکھے تو وہ منار کی بات پر خاموش اعتراض ہے ۱۲

کے خلاف امام صاحب منقول ہو یا اس قول کی وجہ سے کسی قاعدہ مسلمہ امام میں فرق آتا ہو تو پھر آپ کا ارشاد بجا و درست !

بیع کی دو قسمیں، صحیح اور باطل | جاننا چاہئے کہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ بیع یا صحیح ہوتی ہے یا باطل، اور خفیہ کے نزدیک جو تیسری قسم بھی ہے جس کو وہ بیع فاسد کہتے ہیں وہ فی الحقیقت جدا قسم نہیں، بیع صحیح اور بیع باطل کو تو سب جانتے ہیں کہ بیع صحیح وہ ہے جس میں جمیع ضروریات بیع موجود ہوں، اور بیع باطل وہ ہے کہ ارکان بیع میں سے کوئی کرکن معدوم ہو۔

بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں | ہاں بیع فاسد جو ایک تیسری قسم جدا معلوم ہوتی ہے، اور غیر خفیہ نے اس کا انکار کیا ہے، اس کے معنی البتہ بیان کرنے ضروری ہیں، سو جاننا چاہئے! بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ بیع فاسد فی الحقیقت کوئی تیسری قسم مستقل نہیں، بلکہ بیع باطل اور بیع صحیح کے ہی انضمام سے بیع فاسد پیدا ہوتی ہے، اور جس جگہ بیع صحیح و باطل اکٹھی ہو جاتی ہیں ان کے مجموعہ کا نام بیع فاسد ہوتا ہے، ورنہ فی الحقیقت بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں۔

مثلاً: اگر کوئی شخص ایک درہم بعوض ڈو درہم بیع کرے، یا دیر بھر گھروں سوا سیر گھروں کے عوض میں بیچ ڈالے، تو اگرچہ بظاہر وہ ایک بیع معلوم ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اکثر اس کو بیع باطل کہتے ہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ بیع صحیح تو کہہ ہی نہیں سکتے، مگر بعد تا ممل یوں معلوم ہوتا ہے کہ ضرور مذکورہ میں ایک بیع نہیں، بلکہ دو بیع ہیں، ایک صحیح اور دوسری باطل۔ مثلاً صورت اولیٰ میں ایک درہم کی بیع ایک درہم کے مقابلہ میں تو بیع صحیح ہے، رہا دوسرا درہم چونکہ اس کے مقابلہ میں کوئی بدل نہیں تو بوجہ انعدام کرکن بیع یہ بیع باطل کہلائے گی، اور صورت ثانیہ میں سیر بھر کی بیع سیر بھر کے مقابلہ میں تو بیع صحیح ہے، اور باقی پاؤں بھر کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ کرکن بیع یعنی عوض معدوم ہے۔

علیٰ ہذا القیاس اور بیوع فاسدہ میں بھی یہی حال ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص ہزار روپیہ کو اپنا گھر بیچ ڈالے، اور مہینہ بھر رہنے کی شرط کر لے، یا غلام کو ستور روپیہ کو بیچ کر دے، اور ایک

لے یعنی ائمہ ثلاثہ بیع باطل اور فاسد کو مترادف کہتے ہیں، ان کے نزدیک دونوں ایک ہی ہیں، کی طرح بھی ان میں فرق نہیں ہے۔

ہفتہ خدمت کرانے کی شرط لگائے، تو ظاہر ہے کہ ان تمام صورتوں میں گھر اور غلام کے مقابلے میں تو زبردستی ہو جائے گا، اور یہ عقد صحیح سمجھا جائے گا، ہاں دوسرا عقد جو فی الحقیقت عقد اجارہ ہے بلا عوض باقی رہ جائے گا، اور اس وجہ سے اس کو باطل کہنا پڑے گا۔

الحاصل: بیع فاسد میں دو عقد ہوتے ہیں، ایک تو بالکل صحیح، دوسرا محض باطل اور بوجہ عرض اتصال بین العقدین ایک کی خرابی دوسرے پر اسی طرح طاری ہو جاتی ہے، جیسے متعین بریانی وغیرہ طعام لذیذ میں زہر ملا دینے سے خرابی آ جاتی ہے، اور اس فساد عارضی کی وجہ سے بیع صحیح کا حکم بھی نہیں ظاہر ہوتا، اس لئے بیوع مذکورہ میں بیع صحیح تو بعد القبض مملوک ہو جائے گی، ہاں بیع باطل بوجہ بطلان بیع بعد قبض بھی مملوک نہ ہوگی۔

مثلاً: صورت مذکورہ میں جس قدر بیع کے مقابلے میں شمن ہوگا وہ تو بعد قبض مملوک مشتری ہو جائے گی، اور جس قدر بیع کے مقابلے میں عوض ہی نہیں تو بعد قبض بھی مملوک نہ ہوگی، مگر چونکہ دونوں بیع آپس میں مخلوط ہیں، اور ایک دوسرے سے متمایز نہیں، مثلاً مثال مذکور میں یہ بات تو یقینی کہ پاؤں سیر کے مقابلے میں چونکہ بدل نہیں، تو اس کی بیع باطل ہوگی، اور سیر بھر باقی کی صحیح ہوگی، لیکن یہ تمیز نہیں ہو سکتی کہ وہ سیر بھر کون سا ہے؟ اور وہ پاؤں بھر کون سا؟ بلکہ ہر دانہ میں ہر دو احتمال مذکور موجود ہیں، اور ہر ایک جزو بیع میں مملوک وغیر مملوک ہونے کا برابر گمان ہوتا ہے، اس لئے نظر بر احتمال عدم ملک تو ہر جزو میں فساد آئے گا، اور نظر بر احتمال ملکیت بعد القبض سوا سیر کا سوا سیر مملوک مشتری ہو جائے گا، اور قیمت اس کی حسب نرخ بازار مشتری کو دینی پڑے گی، اہل فہم سے تو یہی امید ہے کہ حنفیہ کی اس دقیقہ سنجی کی داد ہی دیں گے، ہاں بے انصافی کا کچھ علاج نہیں!

نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل بالجملة جب یہ بات متفق ہوگئی کہ بیع واحد یا صحیح ہوتی ہے یا باطل، اور بیع فاسد جو حسب تسلیم حنفیہ میری قسم معلوم ہوتی ہے، وہ درحقیقت بیع واحد ہی نہیں بلکہ مجموعہ بیعین ہے، ایک

۱۔ تمام نسخوں میں اصل عبارت ”عرض اتصال“، تفسیری، مگر صحیح عبارت وہ ہے جو کتاب میں درج کی گئی ہے جس کا ترجمہ ہے: ”دونوں عقدوں کے درمیان جو عارض ہونے کی وجہ سے“ یعنی یہ دونوں عقد ایسے ایک ساتھ ہیں کہ جدا ہو ہی نہیں سکتے ۲۔ متعین: ایک قسم کا میٹھا پلاؤ جس میں نیبو کی ترشی بھی ڈالی جاتی ہے ۳۔

درہم ہوگا، اور دوسرا درہم دوسری بیع ہوگی، ہاں بوقت اختلاف جنس بیع و دشن چونکہ کسی زیادتی بالیقین متحقق نہیں ہوتی، اس لئے عاقدین کو اختیار ہے کہ جس قدر کو چاہیں معقود علیہ قرار دے لیں۔

معاملات میں عدل ضروری ہے | تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بعد تامل یوں معلوم ہوتا ہے کہ جملہ امور شرعیہ میں کسی صفت باری کا ظہور ہوتا ہے، اور کسی نہ کسی صفت کے ماتحت داخل ہوتے ہیں، مثلاً حج میں صفت محبت کا ظہور ہوتا ہے، تو زکوٰۃ میں صفت فضلے حاجت کا، ایسے ہی بیع و شرا میں صفت عدل کا ظہور ہے، اس وجہ سے ربلو حرام ہوا، اور معاملات میں شرط زائد لگانی ممنوع ہوتی۔

بدل مختلف ہوں تو عاقدین کی رضا کا اعتبار ہوگا | مگر جہاں کہیں کہ بدلتین مختلف الجنس ہوں یعنی کسی سے کوئی نفع مقصود ہو کسی سے کوئی، تو وہاں تو بیعانہ مساوات بدلتین بجز رضائے عاقدین اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ کسی

زیادتی جب ہی متحقق ہو سکتی ہے جب اشیاء متحدہ الجنس ہوں، مثلاً ایک جسم کو تو دوسرے جسم کی بہ نسبت کم زیادہ کہہ سکتے ہیں، مگر حرارت و برودت و اَضُوَات و اَنُوَان کے اعتبار سے جسم کو چھوٹا بڑا نہیں کہہ سکتے، ہاں رضائے عاقدین کی وجہ سے مساوات وغیرہ متحقق ہو سکتی ہے مثلاً ایک شخص کو مَن بھراناج کے ساتھ اتنی رغبت ہے جس قدر دوسرے کو ایک روپیہ کے ساتھ اب ان کی رغبت کی مساوات کی وجہ سے مَن بھراناج اور ایک روپیہ کو باوجود اختلاف جنس مساوی کہہ دیں گے، اور ہر ایک کی بیع دوسرے کے مقابلہ میں جائز ہوگی۔

منفعت ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں | اور جس حالت میں کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں ایک ہی طرح کے منافع ہوں، اور کوئی فرق معتد بہ نہ ہو سکے، مثلاً گھوں کو گیکھوں کے مقابلہ میں بیچا جائے تو یہاں تعین فی حد ذاتہ موجود ہے، اس کی ضرورت نہیں کہ کسی وجہ خارجی مثل رضائے عاقدین سے ان میں مساوات ثابت کی جائے، اور اگر بالفرض عاقدین اس میں اپنی طرف سے کسی زیادتی کرنی چاہیں، تو مساوات مہلی کے رو برو کچھ کا رگر نہ ہوگی، کیونکہ حصول منفعت دونوں میں برابر، میلان طبع میں باعتبار اصل کچھ فرق نہیں، پھر کمی زیادتی کرنی محض لغو ہوگی۔

منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار ہے | ہاں اگر کوئی ایسی چیز ہو کہ باوجود اتحاد

فی الجنس پھر بھی ان کے منافع میں فرق معتد بہ ہو، مثلاً بیع حیوانات جو بمقابلہ حیوانات کی جائے، تو بے شک عاقدین کو حسب رغبت اختیار کی دینی ہوگا۔

اس تقریر کے بعد عقد بیع میں قسم ثالث یعنی بیع فاسد کا ہونا، اور عقد نکاح میں اس احتمال ثالث کے نہ ہونے کی وجہ بھی سمجھ میں آگئی ہوگی۔

نکاح محارم، نکاح صحیح ہے | اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ جب یہ امر محقق ہو چکا کہ نکاح کی کل دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا صحیح یا باطل،

قسم ثالث کی گنجائش نہیں، اور نکاح صحیح اور باطل کی تعریف اوپر گد چکی ہے کہ نکاح صحیح جملہ احکام کو صحیح کہتے ہیں، اور جس نکاح میں جملہ ارکان موجود نہ ہوں وہ نکاح باطل ہے یعنی سرے سے وہاں وجود نکاح ہی نہیں ہوتا، تو اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ نکاح محارم کو کون سی قسم میں داخل کرو گے؟ اور کون سے نکاح کی تعریف اس پر صادق آتی ہے؟ سب جانتے ہیں کہ رکن نکاح وجود عاقدین و تراضی طرفین ہے اور بس، اور یہ تمام امور نکاح محرمات میں موجود، پھر یہ کہنا کہ محرمات سے نکاح منعقد ہی نہیں ہو سکتا دعویٰ بلا دلیل نہیں تو کیا ہے؟ آپ بہت سے بہت فرمائیں گے تو یہ فرمائیں گے کہ نکاح محارم میں علت قابلہ یعنی محل نکاح موجود نہیں، کیونکہ محل نکاح محلات ہیں، چنانچہ صاحب نور الانوار نے بھی یہی ارشاد فرمایا ہے، مگر بروئے انصاف اس امر کا انکار کرنا ٹھیک نہیں معلوم ہوتا۔

سب عورتیں محل نکاح ہیں | یہ بات سب جانتے ہیں کہ محل نکاح اصل میں تمام عورتیں ہیں، اور قابلیت نکاح و حصول غرض نکاح یعنی تولد اولاد

میں تمام عورتیں مساویۃً الاقدام ہیں، ورنہ چاہئے کسی عورت کا نکاح کسی مرد سے درست نہ ہو، اور اریان سابقہ میں محرمات سے نکاح درست ہونا بھی اس دعوے کے لئے دلیل ظاہر ہے، چنانچہ جو انہ صیح صادق پرمضمون عرض کر چکا ہوں، غرض یہ عذر بھی آپ کا پیش نہیں چل سکتا۔ اور جب یہ امر محقق ہو چکا کہ نکاح محارم میں جملہ ارکان عقد موجود ہیں، تو باطل کہنا تو باطل ہوگا، ناچار صحیح کہنا پڑے گا، کیونکہ اور کوئی احتمال تو یہی نہیں سکتا۔

صحیح مقابل باطل ہے، جائز نہیں | مگر خدا کے لئے صحیح کے معنی جائز کے نہ سمجھئے آپ کے فہم شاقب سے کچھ بعید نہیں کہ جواز نکاح

محارم کی تہمت ہمارے ذمہ لگائی جائے، چنانچہ آپ کے بعض ہم مشرب ایسا کر بھی چکے ہیں، ہماری مراد صحیح سے وہ ہے جو مقابل باطل ہے، مقابل حرام مراد نہیں، بلکہ مہو ظاہر اس کے بعد یہ عرض ہے کہ جب تقریر مرقومہ بالا سے یہ بات محقق ہو چکی کہ نکاح محارم بوجہ فراہمی جملہ ضروریات نکاح دراصل نکاح نام ہوگا، ہاں اس کا شد حرام و مذموم ہونا مسلم، مگر فقط اس امر سے اس کا بطلان لازم نہیں آتا، تو بروے انصاف اب ہم کو کسی اور دلیل کی، ثبوت مدعا کے لئے احتیاج نہیں، ہاں اگر قول امام اس کے مخالف ہو تو پھر بے شک ہمارا کہنا ناقابل توجیہ الکلام بمالایرضی بہ القائل سمجھا جائے گا، لیکن سوائے امام اور کسی کے قول سے ہم پر رجعت قائم کرنا بعید از عقل ہے۔

ہدایہ سے سب عورتوں کے محل نکاح ہونے کا ثبوت

بلکہ اکثر جگہ بے محل و بے ضرورت بھی نقل عبارات کرنے لگتے ہیں :

قال فی الہدایۃ: وَمَنْ تَزَوَّجَ امْرَأَةً لَا یَحِلُّ لَهَا نِكَاحُهَا، فَوَطَّئَهَا لَا یَجِبُ عَلَیْہِ الْحَدُّ عِنْدَ ابی حَنِفَہٗ، لَکِنِّہُ یُوجِبُ عَقوبۃً اِذَا کانَ عَلَیْہِ بِذَٰلِکَ، وَقَالَ ابُو یُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ وَالشَّافِعِیُّ عَلَیْہِ الْحَدُّ اِذَا کانَ عَالِمًا بِذَٰلِکَ، لِاَنَّهُ عَقْدٌ لَمْ یَصَادَفْ مَحَلَّہُ فِیْلَعُوْا، کَمَا اِذَا اُضِیْفَ اِلَی الذَّکُوْر، وَهٰذَا لِاَنَّ مَحَلَّ التَّصْرِیْفِ مَا یَکُوْنُ مَحَلًّا لِحَکْمِہِ، وَحَکْمُہُ الْحِلُّ، وَہِی مِنَ الْمَحْرَمَاتِ وَلاَ یِ حَنِفَہٗ، اِنْ الْعَقْدَ صَادَفَ مَحَلَّہُ، لِاَنَّ مَحَلَّ التَّصْرِیْفِ مَا یَقْبَلُ مَقْصُوْدَہُ، وَالْاُنْثٰی مِنْ بَنَاتِ بَنی آدَمَ قَابِلَةٌ لِلنَّوَائِلِ، وَہُوَ الْمَقْصُوْدُ، فَکَانَ یَنْبَغِیْ اَنْ یَنْتَقِدَ فِی حَقِّ جَمِیعِ الْاِحْکَامِ، لِاَنَّهُ تَقَاعَدًا عَنْ اِفَادَۃ حَقِیْقَۃ الْحِلِّ، فِیُوْثِرَتْ الشَّبْہَةُ اِلَیْ اٰخِرِہَا قَالَ (ص ۲۹۶) باب الوطی الذی یروجب الحد والذی لا یروجبہ

(ترجمہ: جس شخص نے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا کہ اس شخص کے لئے اس عورت سے نکاح جائز نہیں تھا، پھر اس کے ساتھ ہم بستری بھی کر لی، تو امام صاحب کے نزدیک اس شخص پر حد واجب نہیں ہے، البتہ سزا کے طور پر اس کو سخت تکلیف پہنچائی جائے گی، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو، اور صاحبین اور امام

شافعیؒ کے نزدیک اس شخص پر مرد واجب ہے، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو، کیونکہ یہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جس نے اپنے محل کو نہیں پایا، (یعنی جس عورت کی طرف عقد نکاح کی نسبت کی گئی ہے، وہ نکاح کا محل نہیں ہے) لہذا وہ نکاح بیکار اور لغو ہوگا، جیسا کہ کسی مرد کے ساتھ نکاح کرنا _____ اور اس عقد کا محل کو نہ پانا اس وجہ سے ہے کہ عقد کا محل وہ ہے جو عقد کا مکمل قبول کرے، اور عقد نکاح کا مکمل حلیٰ وطی ہے، اور یہ نیکوہ محرمات ابدیہ میں سے ہے (اس لئے یہ عورت نکاح کا مکمل قبول نہیں کر سکتی) اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد نکاح نے اپنے محل کو پایا ہے، کیونکہ عقد کا محل وہ ہے جو عقد کی غرض اور مقصود کو قبول کرے، اور تمام عورتیں (خواہ محرمات ہوں یا غیر محرمات) توالد و تناسل کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور یہی نکاح کی غرض ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ یہ نکاح اپنے تمام احکام کے حق میں منعقد ہو جائے، مگر یہ نکاح حلیٰ وطی کا فائدہ دینے سے عاجز رہ گیا ہے (اس لئے کہ شریعت نے محرمات سے نکاح حرام کیا ہے) پس یہ نکاح شبہ پیدا کرے گا

مخدوم من! اب! ملاحظہ فرمائیے کہ تقریر صاحب ہدایہ و عبارت اولہ میں توافقی ہے یا نہیں؟ دیکھئے! بجز فرق اجمال و تفصیل اور کچھ تفاوت نہیں، اور چونکہ اولہ کا ملین یہ مطلب مفقداً موجود ہے، تو اس لئے عبارت مذکورہ کا حاصل بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

نکاح محارم میں حلت کا شبہ سب کے نزدیک مسلم ہے | ہاں یہ عرض ہے کہ عبارت مذکورہ میں جملہ وقال ابو یوسف و محمد

والشافعی: علیہ الحد اذا کان عالمًا بذلک، بشرط فہم اس پر دال ہے کہ ان حضرات ثلثہ کے نزدیک بھی نکاح محارم میں شبہ حلت ضرور آجاتا ہے، ورنہ اگر کسی قسم کا شبہ نہ تھا، تو در صورت عدم علم بھی اجراء سے حد زنا ضرور ہونا چاہئے تھا، غرض شبہ حلت سب کے نزدیک مسلم معلوم ہوتا ہے، فرق ہے تو یہ ہے کہ عند الامام قوی ہے، اور در صورت علم حرمت بھی زائل نہیں ہوتا، کیونکہ تمام ارکان موجود ہیں، اور امام ابو یوسف وغیرہ کے نزدیک اس قدر قوی نہیں کہ در صورت علم حرمت بھی دافع حد ہو جائے، مگر بروئے انصاف قول امام راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ بعض عبارات ہدایہ و فتح القدیر وغیرہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

نکاح محارم نکاح حقیقی ہے، علامین ہمام کا حوالہ | اور صاحب فتح القدیر نے تو اس مسئلہ کو بہت شرح و بیس طے لکھا ہے

۱۔ مگر عام قارئین کی سہولت کے لئے اوپر عبارت کا ترجمہ کر دیا گیا ہے ۱۲۔

اور تائید قول امام کے لئے دلیل عقلی و نقلی بھی بیان کی ہیں، مگر چونکہ ہمارا اور آپ کا تنازع فقط اس امر میں ہے کہ عند الخفیہ نکاح محارم نکاح حقیقی ہے، یا نکاح باطل و مجازی ہے؟ اس لئے اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں، دیکھئے! امام ابن ہمام صاحبین و امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال بیان فرماتے ہیں:

لَاَنَّ مَحَلَّ الْعَقْدِ مَا يَقْبَلُ حَكْمَهُ وَحُكْمُهُ
الْجَلِّ، وَهَذِهِ مِنَ الْمَحْرَمَاتِ فِي سَائِرِ
الْحَالَاتِ، فَكَانَ الثَّابِتُ صَوْرَةَ الْعَقْدِ
لَا انْعِقَادَهُ، لِأَنَّهُ لَا انْعِقَادَ فِي غَيْرِ الْجَلِّ
كَمَا لَوْ عَقَّدَ عَلَى دُكَّكَ.

(کیونکہ عقد کا محل وہ چیزیں ہوتی ہیں جو عقد کا حکم قبول کریں، اور عقد کا حکم طہارت ہے، اور یہ عورتیں بہر حال محرمات ہیں، لہذا عقد کی صرف صورت پائی جائے گی حقیقۃً عقد کا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ غیر محل میں انعقاد نہیں ہوا کرتا، جیسے کوئی شخص کسی مرد سے نکاح کرے)

اور استدلال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اس طرح پر بیان کیا ہے:

لَاَنَّ الْمَحَلِّيَّةَ لَيْسَتْ لِقَبُولِ الْحِدَّةِ،
بَلْ لِقَبُولِ الْمَقَاصِدِ مِنَ الْعَقْدِ، وَهِيَ ثَابِتَةٌ
وَلِذَا صَحَّ مِنْ غَيْرِهِ عَلَيْهَا.

(کسی چیز کا محل نہ ہونا علت کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہے، بلکہ مقاصد عقد (توالد) قبول کرنے پر موقوف ہے، اور یہ مقصد یہاں موجود ہے چنانچہ اگر کوئی غیر محرم اس عورت سے نکاح کرے تو وہ صحیح ہے)

مجتہد صاحب! دیکھئے علماء خفیہ کس تصریح سے اس مطلب کو لکھ رہے ہیں، مگر آپ تمام کتب خفیہ کو چھوڑ کر فقط قول صاحب نور الانوار کے بھروسے ہم کو ملزم بنانے لگے، شاید منتہائے تحصیل جناب نور الانوار ہی ہے، اب ان حضرات کی تصریح سے صاف معلوم ہو گیا کہ قول صاحب نور الانوار صاحبین کے مذہب کے موافق ہے، قول امام کے خلاف ہے، شاید آپ کے نزدیک یہ امر ہے کہ علماء و مفتیین خفیہ جو بیان فرمائیں گے وہی مذہب امام ہوگا۔

نور الانوار کے قول کی تاویل | بلکہ صاحب فتح القدیر نے تو قول صاحب نور الانوار کی تاویل بھی کی ہے، اور کہا ہے کہ علمائے اصول و فقہ نے جو نہی نکاح محارم کو نفی پر محمول کیا ہے، اور محارم کو عدم محل نکاح قرار دیا ہے، تو اس کا یہ مطلب

یعنی نکاح حقیقی ہونے سے متعلق جو عبارت ہے اسی کو نقل کیا جاتا ہے ۱۲۔ فتح القدیر ص ۱۷۱ ج ۱ کتاب النکاح و الدود ۱۴

۱۵ صاحب نور الانوار کے قول سے ان حضرات کا قول مراد ہے جو نہی نکاح محارم کو نفی پر محمول کرتے ہیں ۱۲

محارم بھی محل نکاح ہیں | اور جس کو کچھ بھی فہم سلیم ہوگا تو اس تقریر سے سمجھ جائے گا کہ نکاح محارم کے شک محل نکاح ہوتا ہے، حرمت خلائج سے

آجاتی ہے، کیونکہ بدالائے عقل و نقل یہ بات مسلم ہے کہ جملہ نساء قابل تولد اولاد و محل ملک متعہ رجال ہیں، چنانچہ آیت **فَسَاءَ لَكُمْ مَذَاجُ الَّذِي كُنْتُمْ تُكَلِّمُونَ أَنْفُسَكُمْ** اَرْوَا جَا سے صاف ظاہر ہے، بالجلد اوصاف مذکورہ عورتوں کے حق میں اوصاف اصلہ ہیں، امور عارضہ نہیں امور عارضہ ہوتے تو احتمال انکشاف بھی تھا، اوصاف اصلہ میں اس کی گنجائش نہیں، بہت ہوگا تو یہ ہوگا کہ بوجہ موانع خارجیہ مستور اور کامل معدوم ہو جائیں گے، فی الحقیقت معدوم نہیں ہو سکتے، چنانچہ جملہ اوصاف اصلہ میں یہی حال ہوتا ہے، تو اب یہ بات بارہا ثابت ہوگئی کہ بوجہ محلیت و قابلیت اصلہ مجاز محل نکاح تو ضرور ہوں گی، ہاں بوجہ موانع، حرمت لاحق ہو جائے گی، مگر ظاہر ہے کہ حرمت لاحقہ کی وجہ سے اصل محلیت باطل نہیں ہو سکتی، چنانچہ احکام منسوخہ میں حرمت تو آجاتی ہے، یہ نہیں ہونا کہ سرے سے محلیت و قابلیت ہی معدوم ہو جائے۔

اور جب قابلیت و محلیت نکاح جملہ نسا کا وصف اصلی ہوا، تو یہ کہنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی یہ نسبت تو محل نکاح ہے اور فلاں مرد کے اعتبار سے محل نکاح نہیں، درست نہ ہوگا، ورنہ اوصافِ اصلیہ اور اضافیہ میں فرق یہ کیا رہے گا؟ مگر آفریں ہے آپ کو کہ باوجود حصولِ جمیع اَرْکانِ نکاح اس نکاح کو لائقِ ابطالِ حدی نہیں کہتے، حالانکہ حدودِ بوجہ شہادت بھی مندرج ہو جاتی ہیں۔

اس کے سوا خطاوی و شامی و عینی و عالم گیری وغیرہ میں بھی یہ مسئلہ موجود ہے، ویکھ لیجئے سب نے بصراحت تام یہی لکھا ہے کہ عند الامام محارم محل نکاح ہیں، خوف طول کا بر کے خلاف ہے

نہ ہوتا تو عبارات کتب مذکورہ بھی ملاحظہ عالی کے لئے نقل کر دیتا۔ مجتہد صاحب! آپ کو یہ چاہئے تھا کہ اگر بالفرض صاحب نور الانوار بصراحت قول مستند جناب کو امام کی طرف

تمام عورتیں پیدائش اور اولاد کی صلاحیت رکھنے والی ہیں، اور مردوں کے اختراع کی ملکیت کا محل ہیں ۱۲

منسوب بھی کرتا، تو ان علمائے موصوفین کے مقابلہ میں جب بھی اس قول کو لائق احتجاج نہ سمجھتے اور عند التعارض انہیں کے قول کو صحیح کہتے، پر تعجب تو یہ ہے کہ باوجود عدم تعارض بین القولین بھی آپ خواہ خواہ ترجیح مرجوح کو تسلیم کر بیٹھے۔ اور عدم تعارض بین القولین انظر من الشمس ہے، کیونکہ صاحب ہدایہ وفتح القدر یعنی وشمی وطحطاوی وغیرہ تو مراحہ نکاح محارم میں محل نکاح ہونے کو قول امام بتلاتے ہیں، اور صاحب نور الانوار نے محارم کو غیر محل نکاح مطلقاً فرما دیا ہے، مراحہ کسی کا نام نہیں لیا، اس کو قول امام سمجھنا آپ کا اجتہاد ہے۔ علاوہ ازیں صاحب فتح القدر نے قول مرقومہ جناب کی جو تفسیر کی ہے اوپر عرض کر چکا ہوں، دیکھئے! اس بات سے بھی صاف یہی ظاہر ہوتا ہے کہ محرمات کا عند الامام محل نکاح ہونا تو تمام حنفیہ کے نزدیک مسلم، ہاں علمائے اصول کے کلام جو بظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتے ہیں، سو اس کی وہ تاویل کی جائے گی جو صاحب فتح القدر نے بیان کی ہے۔

نکاح محارم کے ابطال کیلئے خضم کی دلیل

صاحب مصباح الاولہ نے اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے اور اولہ کاملہ کے دلائل کو رد کرنے کے لئے جو دلیل لکھی ہے، اس کے شروع میں تین مقدمات ذکر کئے ہیں، جو درج ذیل ہیں :

(۱) بیشتر امور شرعیہ کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے، جس کی تحصیل عقد کی مشروعیت سے مقصود ہوتی ہے، نکاح کی غرض حل استمتاع یعنی بوی سے فائدہ اٹھانے کا جواز ہے۔ اور نکاح محارم میں یہ غرض مفقود ہے۔

(۲) نکاح سنتِ انبیاء ہے، احادیث میں اس کی بہت ترغیب آئی

ہے، اور محارم سے نکاح ناجائز ہے۔
 (۳) جب کورٹ میں کوئی جرم ثابت ہو جاتا ہے تو قاضی سزا نافذ کرنے کا پابند ہوتا ہے، لیت و لعل کرنے کا اس کو اختیار نہیں ہوتا۔
 پھر اس مقدمہ کے تتمہ کے طور پر یہ بیان کیا ہے کہ **درہ حد** (سزا ہانے) کا جو حکم حدیث میں آیا ہے، وہ حدیث، اول تو صحیح نہیں ہے، ثانیاً اس کے مخاطب عام مسلمان ہیں، قاضی نہیں ہے، یعنی مسلمانوں کے لئے مناسب یہ ہے کہ حد کا معاملہ قاضی کے سامنے نہ لے جائیں، لیکن اگر کوئی معاملہ کورٹ میں پہنچ جائے، اور پایہ ثبوت کو پہنچ جائے، تو قاضی اجرائے حد کا پابند ہے، وہ درہ حد نہیں کر سکتا۔

ان مقدمات کے بعد صاحب مصباح ص ۱۹ میں لکھتا ہے کہ: "نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا، بلکہ وقوع میں آجانا مسلم، کیونکہ علت فاعلہ موجود، علت قابلہ موجود، تراخی ممکن مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ حقیقی شرعی نکاح منعقد ہو جائے، جس کی شریعت میں یہ تعریف ہے: "زوجین کے درمیان ایسا معاملہ جو حل و طی کا سبب ہو" اگر محارم سے نکاح حقیقی شرعی نکاح ہوتا تو نکاح کے تمام آثار و لوازم ضرور ثابت ہوتے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ الشئ اذا ثبتت بہلوازمہ (جب کوئی چیز پائی جاتی ہے تو اس کے لوازم ضرور پائے جاتے ہیں) (مصباح کی عبارت وضاحت کے ساتھ لکھی گئی ہے، بعینہ عبارت آگے آ رہی ہے)۔

حضرت قدس سرہ نے پہلے مقدمہ کے سلسلہ میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ امور شرعیہ کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے، جس کی تکمیل عقد کی مشروعیت سے مقصود ہوتی ہے، مگر نکاح کی جو غرض بیان کی گئی ہے یعنی حل استمتاع وہ درست نہیں ہے، بلکہ نکاح کا اصل مقصود "اولاد" ہے، وطی اس کا محض ذریعہ ہے، اور اگر وطی کو نکاح کی غرض مان لیا جائے تو وہ زیادہ سے زیادہ علت غائی ہوگی، جو معلول کا جزر نہیں ہوتی، پس نکاح کی صحت اس پر موقوف نہ ہوگی، پھر دس مثالوں سے

اس کی وضاحت کی ہے کہ غرض مفقود ہوتے ہوئے بھی معاملات موجود ہوتے ہیں۔

اور دوسرے مقدمہ کے سلسلہ میں تحریر فرمایا ہے کہ نکاح بے شک سنت انبیاء ہے، اور نکاح محارم ناجائز ہے، مگر اشرف چیز امر مباح و لایق ہونے سے بڑی تو ہو سکتی ہے، معدوم نہیں ہو جاتی، مثلاً حلالہ کی شرط سے کیا ہوا نکاح یا کسی کی منگنی پر منگنی ڈال کر کیا ہوا نکاح مباح و لایق ہے، معدوم نہیں ہے، حضرت قدس سرہ نے اور بھی دسیوں مثالوں سے یہ بات واضح کی ہے۔

اور تیسرے مقدمہ کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ بات ہم کو بھی تسلیم ہے کہ ثبوت جرم کے بعد قاضی کو سزا روکنے کا اختیار نہیں ہے، مگر اصل گفتگو اس امر میں ہے کہ نکاح محارم میں جرم ثابت بھی ہے یا نہیں؟ اور سزا واجب بھی ہوتی ہے یا نہیں؟

اور مقدمات کے بعد صاحب مصباح کی بیان کی ہوئی اصل دلیل کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ کیسا اصول ہے کہ گڑ تو کھائیں، گنگلوں سے پرہیز! صاحب مصباح نکاح محرمات کا وقوع تو تسلیم کرتا ہے، اور اس کی علت بھی مان لیتا ہے، مگر معلول کو ماننے سے گریز کرتا ہے، یہ کون سا انصاف ہے!

اس کے بعد حضرت قدس سرہ نے سمجھایا ہے کہ حل استمتاع نکاح کے لئے لازم نہیں ہے، لہذا صاحب مصباح کا بیان کیا ہوا یہ قاعدہ کہ النبی اذا ثبتہ لم یطبق نہیں ہے، کیونکہ لوازم ذات کا ذات سے انفکاک محال ہے علت غائی کا انفکاک جائز ہے، ہاں زنا کی حد کا مرتفع ہونا عقد نکاح کے لئے لازم ہے۔ اس کے بعد صاحب مصباح کے متفرق اعتراضوں کے جوابات ہیں۔

اس کے بعد مجتہد العصر نے ثبوت البطلان نکاح محارم کے لئے ایک دلیل تفصیلی تحریر فرمائی ہے، مگر یہاں مدعا سے پہلے تین مقدمے مُہْتَد کئے ہیں، سوال اول ہر سہ مقدمات مُخْتَرۃ مجتہد صاحب کو، اور جو ان میں مجتہد صاحب نے غلطی کی ہے بیان کرتا ہوں، اس کے بعد ثبوت وبطلان مدعاے مجتہد صاحب آپ واضح ہو جائے گا۔

خضم کا مقدمہ اولیٰ خلاصہ تقریر مقدمہ اولیٰ یہ ہے کہ اکثر امور شارع نے ایسے مقرر فرمائے ہیں جن کی اقامت سے کسی غرض کی تحصیل مطلوب ہے، اور وہ امور انہیں اغراض کے لئے مشروع ہوئے ہیں، مثلاً عقد بیع واجارہ و نکاح و ہبہ جو مشروع ہوئے ہیں، تو ان سے کسی نہ کسی فائدہ کا حصول مقصود ہے، مثلاً بیع میں اگر تمکک بیع و ثمن مقصود ہوتا ہے، تو عقد نکاح سے حل استماع مطلوب ہے، توجب مثلاً مفاد نکاح حل استماع طہیرا، توجس وقت اور جس حالت میں عقد نکاح غرض مذکور سے عاری ہوگا تو وہ نکاح حسب تقریر بالا محض باطل ہوگا، گو بظاہر ان نکاح ظاہری موجود ہوں، انتہی۔

مقصود نکاح اولاد ہے اقول: مجتہد صاحب! مطلب آپ کا مقدمہ مسطورہ سے فقط اتنا ہے کہ جس عقد اور جس امر کو شارع نے جس غرض کے لئے مقرر کیا ہے، مثلاً نکاح کو حلت و طہی کے لئے، اگر وہ غرض اس پر متفرع نہ ہوگی تو وہ عقد سراسر باطل ہوگا۔

مگر بروئے انصاف آپ کا یہ ارشاد سراسر خلاف عقل و نقل ہے، کیونکہ اول تو بدالات آیت نَسَأْتُمْ حُرَّتْ لَكُمْ، و فَوَاتَىٰ (بِیْ مَکَاثِرِیْكُمْ اَلْاَمَہْلُوں معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اصلی نکاح سے حصولِ طہی نہیں، بلکہ تولدِ اولاد ہے، اور طہی واسطہ تولد ہے، اس لئے بالواسطہ مقصود ہو جاتی ہے، جیسے مقصود اصلی تو بقاء انسان ہے، اور غذا واسطہ بقاء ہے، اور حصول غذا کے لئے بھوک لگا دی گئی ہے، ورنہ فی الحقیقت نہ غذا مقصود ہے نہ بھوک، بالواسطہ ان میں مقصودیت آ جاتی ہے، یہی حال بعینہ صورت مذکورہ میں سمجھنا چاہئے، یعنی مقصود اصلی تو تولدِ اولاد ہے، مگر تولدِ اولاد جب ہو جب طہی ہو، اور حصولِ طہی جب ہو جب اس کی خواہش و شہوت پیچھے

لے مُہْتَد: تیار، مُخْتَرۃ: لکے ہوئے ۲ ۳ ترجمہ آیت: تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں ۱۲

۳۴ فحوی: اشارہ، ترجمہ حدیث: میں تمہاری زیادتی کے ذریعہ دوسری امتوں پر فخر کروں گا ۱۲ لے تولدِ اولاد: بچہ پھنسا

لگا دی جائے، تو اب ظاہر ہے کہ مقصود اصلی تو اولاد ہے، اور دلی و شہوت یہ واسطہ حصول اولاد
ہیں، مقصود اصلی نکاح نہیں ہیں۔

زنا، تعدا و نکاح، موت کے کیوں حرام ہیں؟

اور زنا میں مقصود اصلی زانی کو شہرت دانی ہوتی ہے، حصول اولاد وغیرہ ہوتا، ایسی وجہ سے زنا حرام ہوا، اور بطلان نکاح تعدا و موت کی بھی یہی وجہ ہے کہ غرض اصلی نکاح و اولاد مقصود ہوتی ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر آپ کی خاطر سے عفتِ دینی کو متعاقباً صل
نکاح سے کہا ہی جائے تو بھی آپ کو کچھ منہ نہیں ہوگا۔ غرض
و مطابقت سے خود در بارہ مقصود، عفتِ خانی ہیں، پناہ چھوٹی
استماع و دستار عہدیت سے نکاح۔

مگر یہ بات سب کو معلوم ہے کہ عدم حصولِ غلبتِ غائی سے کوئی امر فی الواقع محروم نہیں ہو جاتا۔

مقررہ وقت کے لئے حفاظت کے لئے کیا ہوا ان کا اگر نقصان نہ ہو تو اس کو ناکارہ سمجھتے ہیں اور نقصان کا نہ ہو تو اس کو ناکارہ سمجھتے ہیں۔ مگر اسے متنبہ کر دینا کہ جس کے سنی ہیں تو خود کو قرض قرضہ خوراک، شکار کا لانا جس سے فائدہ اٹھایا جائے، مطلقہ صورت کو جو کچھ لیں جو کچھ لیں اس کو نقصان کا سمجھتے ہیں۔ مقررہ وقت مقرر کیا ہوا ۱۱

تو کسی بھی مرکب کے وجود کے لئے پانچ چیزیں ضروری ہیں : غلٹ فاعلی، غلبہ نامی، غلبہ صوری اور غلبہ فاعلی، خشک چارپائی کے لئے بڑھی غلبہ فاعلی ہے، اور چارپائی کے اجزاء ، ہائے آبی، جتن غلبہ نامی ہیں، اور چارپائی تیار کرنے پر اس کی جو صورت اور ہیئت بنتی ہے وہ غلبہ صوری ہے، اور چارپائی کی فرض، بینا، شیشا، غلبہ فاعلی ہے۔ ————— ان چاروں حقروں سے معلوم کا جز صرف غلبہ صوری اور غلبہ صوری بناتی ہیں، غلبہ فاعلی اور غلبہ فاعلی معلوم سے خارج ہوتی ہیں، بڑھتی کا چارپائی سے خارج ہونا ظاہر ہے، اور غلبہ فاعلی چارپائی کا جز اس نے نہیں ہوتی کہ ضروری نہیں ہے کہ چارپائی تیار کرنے پر اس کی فرض مرثبہ بھی ہو، اس طرح اگر کوئی نکاح کی فرض بھی ہو تو وہ غلبہ فاعلی ہوگی، اس کا حصول کے وجود میں کچھ دخل نہیں ہوتا، اس لئے نکاح کا وجود اس پر موقوف نہ رہے گا ۱۱

کیونکہ منجملہ علل اربعہ معلومہ جزو معلول فقط علت مادی اور علت صوری ہی ہوتی ہیں، اگر ان دونوں علتوں میں سے ایک بھی موجود نہ ہوگی، تو بے شک وجود معلول بالہدایت ممنوع ہوگا، اور ان دونوں کے سوا علت فاعلی کو تو وجود معلول میں کچھ دخل ہی ہوتا ہے، مگر علت غائی تو اس حساب سے اجنبی محض ہوتی ہے، اس کا کام فقط یہ ہے کہ اس کے حصول کے لئے وجود معلول مطلوب ہوتا ہے بلکہ علت غائی تو اپنے وجود خارجی میں وجود معلول کی محتاج ہوتی ہے، معلول پہلے موجود ہو چکے تو علت مذکورہ کے حصول کی امید ہو، اس پر بھی بدون وجود علت غائی، وجود معلول کو محال سمجھنا دورِ صریح و خلاف عقل نہیں تو کیا ہے؟!

اس کے سوا ہزار گلیہ امر شاہد ہے کہ معلول موجود ہوتا ہے، اور علت غائی کا بوجہ مانع پتہ بھی نہیں ہوتا مثلاً

کوئی روٹی کھانے کے لئے، پانی پینے کے لئے، کتاب پڑھنے کے لئے، یا تخت بیٹھنے کے لئے حاصل کرتا ہے، اور باوجود حصول اشیاء مذکورہ بسا اوقات بوجہ موانع خارجیہ منافع مطلوبہ حاصل نہیں ہوتے، مگر یہ نہیں ہوتا کہ وہ چیزیں موجود ہی نہ ہو سکیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ بوجہ عدم حصول اغراض ان اشیاء کا ہونا نہ ہونا برابر ہو گیا، یعنی جیسے ان اشیاء کے معدوم رہنے سے غرض مطلوب حاصل نہ ہوتی، ایسا ہی اب ہوا، مگر احکام وجود خارجی ہٹا کر ان اشیاء پر ایسے ہی متفرع ہوں گے جیسے در صورت حصول غرض مطلوب متفرع ہوتے، اور اس حساب سے ان کا وجود تمام و کامل و حقیقی سمجھا جائے گا۔

حلت استمتاع علت غائی ہے | بعینہ ہی حال امور و عقود شرعیہ کا خیال فرمائیے، مثلاً حلت استمتاع کو یہ نسبت نکاح علت غائی سمجھنا چاہیے، اور غرض اصلی وجود نکاح سے حلت استمتاع ہے، پہلے نکاح ہو چکے تو اس پر حصول حلت مذکورہ کی امید ہو، یہ نہیں کہ اگر نفع مذکور بوجہ مانع مترتب نہ ہو تو نکاح ہی سرے سے باطل ہو جائے گا، مگر چونکہ غرض مقصود اس نکاح سے حاصل نہیں ہوتی، تو اس حساب سے بے شک اس کا وجود عدم برابر ہوگا، ہاں احکام وجود خارجی عقد نکاح، عقد مذکور پر بعینہ ایسے ہی متفرع ہوں گے جیسے نکاح مفید حلت پر متفرع ہوتے۔

بالجملہ یہ امر بدیہی ہے کہ بعد وجود علت تامہ وجود معلول ضروری ہوتا ہے، پھر بھلا یہ کب

ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کی علت فاعلہ اور علت قابلہ، مادہ اور صورت سب موجود ہوں اور وہ چیز معدوم ہو؟ رہی علت غائی، وہ رکن وجود معلول ہی نہیں ہوتی، جو اس کے وجود خارجی پر وجود معلول موقوف ہو، بلکہ معاملہ برعکس ہے، معلول ہو چکے تو بعد میں علت غائی ہو، سو جب کسی نکاح کے تمام ارکان شرعیہ موجود ہوں گے، تو وہ نکاح بالضرور عند الشارع موجود اور حقیق ہوگا اور جملہ احکام نکاح اس پر منقطع ہوں گے، اور منجملہ ان احکام کے ارتفاع حد زنا بھی ہے۔

چند مثالیں جہاں غرض مفقود اور غلاف نقل ہونا اس اسے ظاہر ہے کہ مسائل کثیرہ شرعیہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ وجود غرض اصلی کا نشان بھی نہیں ہوتا، مگر معاملات موجود ہیں اور پھر بھی وہ امور موجود شمار کئے جاتے ہیں، خضیہ کے

طور پر تو اس کی مثالیں کثیرہ موجود ہوتی ظاہر ہیں، ہاں دو چار مثالیں اس قسم کی کہ جن کو غالباً آپ بھی تسلیم کرتے ہوں گے عرض کرتا ہوں۔

① دیکھئے! اگر کسی کافر کے نکاح میں دو بہنیں ہوں، اور پھر شرف بہ اسلام ہو جائیں تو حدیث میں یہ حکم ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کے اختیار کر لینے کا زوج کو اختیار ہے، اس اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ بعد اسلام بھی وہ دونوں بجالہ اس شخص کے نکاح میں ہیں، ورنہ اختیار تعین ہی باطل ہوگا، حالانکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں سے وطی کرنا حرام ہے آپ نے جو مقدمہ نمٹدیا ہے، اس کے موافق تو بجز اسلام دونوں نکاح باطل ہو جانے چاہئیں، کیونکہ مقصود اصلی شارع جو نکاح سے نفاذ معدوم ہے۔

② علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی شخص دو بہنوں کو خریدے، تو سب جانتے ہیں کہ مولیٰ کو اُختین پر ملک متعہ حاصل ہے یہی وجہ ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے وطی کے لئے خاص اور معین کر سکتا ہے، حالانکہ غرض نکاح یعنی علت وطی بہ نسبت اُختین مولیٰ کو حاصل نہیں یعنی مولیٰ کو یہ اختیار نہیں کہ دونوں سے وطی کرے۔

۱۰-۳ اس کے سوا صائمہ وحرثہ وحنافہ ولفسان میں بھی علت وطی غرض اصلی نکاح معدوم ہے، اور نکاح جوں کا توں موجود ہے۔ اگر کوئی زوجہ سے طہار یا ایلا کرے، تو وہ وطی قبل ادا سے کفارہ حرام ہوتی ہے، اور نکاح بجسبہ وجود

مکاتب اور مکاتبہ میں ملک موجود ہوتی ہے، اور انتفاع خدمت و وطنی ممنوع —
والد اور والدہ وغیرہ ذی رحم محرم کا بسبب شرار مملوک ہونا مسلم، ورنہ اس کی طرف سے آزاد ہونے کے کیا معنی؟ اور پھر بھی غرض ملک یعنی حلت انتفاع اشد ممنوع ہوتی ہے، — اور
شرائے ابون وغیرہ کی صورت میں اگر آپ یہ فرمائیں کہ ملک میں آتے ہی آزاد ہو گئے، حصول
انتفاع کی فرصت ہی کہاں ملی ہے؟ سو خیر آپ ہی فتویٰ دے دیجئے کہ ابون وغیرہ اگر اس
کی ملک میں رہ سکتے تو اس کو خدمت وغیرہ ان سے حاصل کرنی جائز ہوتی؟

سو جیسا ان صورت میں ملک موجود ہوتی ہے، اور علت غائی ملک یعنی حصول انتفاع حرام
ہے، اور حصول انتفاع کی حرمت سے عقود مذکورہ باطل نہیں ہوتے، بعینہ یہی حال نکاح محرام
کا تصور فرمائیے، وہاں بھی بوجہ حصول ارکان نکاح عقد نکاح فی الحقیقت موجود، ہاں بوجہ حرمت
نکاح فعلی وطنی اشد حرام ہوگا، مگر اس حرمت وطنی سے عقد نکاح باطل و معدوم نہ ہوگا، وہو المطلوب
قیاس مع الفارق اور عبارت اولہ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بسبب فقدان عبادت جو خاصہ
و مقتضائے طبع انسان ہے، انسان نوع انسانی سے نکل جاتا ہے،

لہٰذا کاملہ دفعہ ثامن میں ایک ضمنی بحث میں حضرت نے فرمایا تھا کہ عبادت طبع انسانی کا خاصہ ہے، جب تک
یہ خاصہ باقی ہے، انسان انسان ہے، اگر خاصہ باقی نہ رہے تو پھر یا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی ماہیت بدل
گئی، یا یوں کہیں گے کہ وہ نوع انسانی میں پہلے سے داخل ہی نہ تھا چنانچہ ایمان نہ ہونے کی صورت میں ملکیت
کے لئے صرف قبضہ کافی ہے — صاحب مصباح نے مقدمہ اولیٰ میں حضرت کی اس
بات سے استدلال کرتے ہوئے کہلے کہ چونکہ نکاح کا خاصہ علیٰ استمتاع ہے، اور محارم کے نکاح میں
یہ بات متحقق نہیں ہے، اس لئے اس کو بھی نکاح ہی نہیں کہیں گے — حضرت قدس سرہ صاحب
مصباح کے اس قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ عبادت اور علت غائی میں عموم
و خصوص مطلق کی نسبت ہے، عبادت خاص مطلق ہے، اور علت غائی عام مطلق، یعنی عبادت ہمیشہ
خاصہ اور لازم ماہیت ہوتی ہے، اور علت غائی کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے، کہیں وہ خاصہ
اور لازم ماہیت ہوتی ہے اور کہیں نہیں ہوتی، اور نکاح کی غایت یعنی حل استمتاع نکاح کی
ماہیت کے لوازم میں سے نہیں ہے، اور عبادت انسان کی ماہیت کے لئے لازم ہے، اس لئے ایک
کو دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے ۱۲

آپ کے مفید مدافیس، کیونکہ طبع ثانی، خاصہ اور مقفائے طبع سے عام ہے، اور جو طبع ثانی کو لازم ذات میں محسوب نہ ہوگی، جیسا کہ طبعِ دلی پر نسبت نکاح ہے، اس کے عام سے تو عدم اصل لازم نہ ہوگا، اس جو طبع ثانی کو لازم ذات میں داخل ہوگی، جیسے عبادت لازم ذات انسانی ہے، تو اس کے زوال سے زوال ذات لازم ہوگا ثانی کو اول پر تیس کرنا قیاس سے انکار ہے، اسی وجہ سے اور میں عبادت کو خاصہ و مقفائے طبع انسانی کہا ہے، طبع ثانی نہیں کہا تاکہ کسی کو شبہ نہ ہو، اور اس کا ثبوت کہ طبعِ دلی نکاح کی ذات کو لازم نہیں مطلقاً آگے آتا ہے۔

چھینٹا! آپ کے متعدد مجدد کا اعلان تو ہو چکا، مگر یہ بات قابلِ اعتبار اور ہے کہ آپ نے اس پر شائع کردہ کو تیار کرنے کے ساتھ میں مفید کیا ہے یہ شاید آپ کے نزدیک بعض امور مشاعرہ ایسے ہی ہیں کہ جن سے کوئی غرض تعلق نہیں، بلکہ غور باللہ مانع سے بالکل غفلت اور لغو محض ہیں۔

غصم کا مقدمہ دوم اس کے بعد مجدد صاحب نے مقدمہ ثانیہ تحریر فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح سنتِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، بلکہ سنتِ جمیع انبیاء کرام علیہم السلام ہے، اور جناب غمی ثاب نے اس کی ترویج دہائی ہے، اور اس کے اثبات کے لئے حدیثیں بھی نقل فرمائی ہیں۔

امیر مہنوز لاحق ہونے سے اشرف چیز | مجدد صاحب! سنئے اتنی بات آپ کی بے شک
بُری تو ہو سکتی ہے، مقدمہ نہیں ہوئی | قابلِ تسلیم ہے کہ نفس نکاح سنتِ انبیاء کرام
ہیہ اسلام ہے، اور آپ نے اس کی ترویج | علیہم السلام ہے، اور آپ نے اس کی ترویج
بھی دہائی ہے، مگر یہ مری ہر مذہب پر ظاہر ہے کہ فقہ نکاح میں کوئی امیر مہنوز لاحق ہو جائے گا
تو ضرورتاً اسلئے سبڈل پر بغویت اسی طرح ہو جائے گی، جیسے نکاح طلاق اور فقہ شیعہ پر
جملہ کرنے سے ضرورتاً وغیرہ نکاح سبڈل پر بغویت و حج ہو جاتی ہے،

اور صلوة جیسے عمدہ و اشرف چیز کا حسن بوجہ کوئی ریا، و تحفہ و غیرہ مفاسد و مجرہ سبڈل پر کج کو ہونا
ہے، طلاق و غروب کے وقت نماز پڑھنے کی وجہ سے مقبوتیت صلوة سبڈل پر کج کو ہونا

اور صوم نفل کی خوبی بوجہ عدم امتثال امر زوج معدوم ہو جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس عقد بیع و ہبہ و اجارہ وغیرہ میں بوجہ قبائح خارجیہ اباحتِ اصلہ مبتدل بہ مانعت و عدم جواز ہو جاتی ہے، لیکن ان امور خارجیہ کی وجہ سے یہ نہیں ہوتا کہ عقد نکاح و صوم و صلوة و بیع وغیرہ معدوم ہو جائیں، بلکہ صور مذکورہ بالا میں سب کے نزدیک امور مشائرا لہا موجود و محقق سمجھے جاتے ہیں، ہاں بوجہ مفسدہ خارجیہ سن و اباحتِ اصلی مبتدل بہ قبیح و عدم جواز ہو جاتا ہے۔

یعینہ یہی قصہ نکاح محارم میں خیال فرمائیے۔

خضم کا مقدمہ سوم | اس کے بعد جو مجتہد العصر نے مقدمہ ثلاثہ تحریر فرمایا ہے، اس کا مطلب تو

فقط اتنا ہی ہے کہ تنفیذِ حدود بعد ثبوتِ مائتوجہا حسب ضوابط شرعیہ امام پر فرض و واجب ہے، کیونکہ مقصود نصبِ امام سے یہی ہے، مگر حضرت مجتہد نے حسب عادت طولِ لاطائل کو کام فرمایا ہے، اور اس امر پر بھی کے اثبات کے لئے آیات و احادیث و عبارات فقہ اکبر کو نقل کیا ہے، سواس کے تسلیم میں کسی کو تردد نہیں، مگر خاطر جمع رکھئے،

ان شاء اللہ آپ کو بھی اس مقدمہ سے کچھ نفع نہ ہوگا، اتنی بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ امام کے نزدیک اگر کسی شخص کی نسبت ثبوتِ زنا حسب قواعد شرع یقیناً ہو جائے تو بے شک اس پر حد زنا جاری کرنی چاہئے، مگر کلام تو اس امر میں ہے کہ وطی محارم میں بعد نکاح حد زنا پائی جاتی ہے یا نہیں؟ اور زنا جب ہو جب محرمات محل نکاح نہ ہوں اور اس کا حال اوپر عرض کر چکا ہوں۔

مقدمات ثلاثہ پر اجمالی تبصرہ | اب ناظرینِ اوراق کی خدمتِ عالی میں یہ عرض ہے کہ

مبجلہ مقدماتِ مطلوب، اگر مقدمہ واحد ہی غلط ہو جائے تو ثبوتِ مطلوب کی کوئی صورت نہیں ہوتی، اور جس مطلب کے تمام مقدمات یا غلط ہوں یا ثبوت مدعا میں ان کو کچھ دخل نہ ہو، تو پھر تو ان مقدمات سے حصولِ مطلوب کی امید رکھنی محض خیالِ خام ہوگا، اور مجتہد صاحب کے مقدماتِ ثلاثہ کی کیفیت عرض کر چکا ہوں کہ مفاطلہ محض ہے، اور اختلاطِ الحق بالباطل کا نمونہ ہے۔

مثلاً: مقدمہ اول میں اس قدر تو درست کہ اگر کوئی عقد محقق ہو، اور باوجود تحقق،

لہ یعنی جو چیزیں حدود کو واجب کرتی ہیں ان کے ثبوت کے بعد حدود کو نافذ کرنا ۱۲

حصول منافع مقصودہ کی نوبت نہ آئے تو اس کا عدم وجود برابر ہے، مگر اس پر جو مجتہد صاحب نے اتنا اور مستزاد کر دیا ہے کہ عقد مشائر الیہ بوجہ عدم حصول منافع فی الواقع بھی معدوم محض ہو جائیگا اور اس کا وجود ہی باطل ہوگا، یہ قوت اجتہادیہ کا نتیجہ ہے، اگرچہ ہم کو تو اس کے تسلیم سے بھی کچھ مضرت نہیں ہوتی، کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ مقصود نکاح تولد اولاد ہے، حلت وطی نہیں اور جب حل وطی علت غائی نکاح نہ ہوئی تو پھر آپ کے ارشاد کے تسلیم کر لینے سے بھی ہم کو کچھ مضرت نہیں۔

علیٰ ہذا القیاس مقدمہ ثانیہ میں اتنی بات تو ٹھیک کہ نکاح ایک مرغوب و مسنون (فعل) ہے، مگر اس کا یہ مطلب سمجھ لینا کہ اگر کسی وجہ خارجی سے وہ مرغوبیت و مسنونیت جاتی رہے گی تو نکاح ہی اصل سے معدوم محض ہو جائے گا، مجتہدین آخر زمان کا اجتہاد بے بنیاد ہے۔

رہا مقدمہ ثالثہ، اس کے حق ہونے میں کسی کو کلام نہیں، ہاں اس کے ساتھ اتنا اور مطلب زائد سمجھ لینا کہ وطنی نکاح محارم محض زنا ہے ایک امر بے سرو پا ہے، مجتہد صاحب سے کوئی پوچھے کہ اگر یہ امر مسلم ہوتا تو پھر خلاف ہی کیا تھا، اختلاف تو اسی میں ہے کہ نکاح محارم کو آپ زنا شمار کرتے ہیں، اور ہم بوجہ اجتماع جملہ ارکان، نکاح حقیقی کہتے ہیں، آپ نے مصادرہ علی المطلوب جیسی لغویات کو تو تسلیم کر لیا، مگر مطلب اولہ جو کہ سراسر موافق عقل و نقل ہے تسلیم نہ کیا، انصاف و عقل ہو تو ایسا ہو!!

خصم کے مقدمہ سوم کا متمم | بعد اس کے مجتہد صاحب نے مقدمہ ثالثہ کے اخیر میں بطور

لہ مصادرہ علی المطلوب کے لغوی معنی ہیں: دعویٰ کی طرف لوٹنا، اور اصطلاحی معنی ہیں: دعویٰ یا جزو دعویٰ کو دلیل بنانا، جَعَلَ الدَّعَىٰ عَيْنَ الدَّلِيلِ اَوْ جُزْءًا (دستور العدل ص ۳۱۲) پھر مصادرہ کی چار قسمیں ہیں: بعینہ دعویٰ کو دلیل بنانا، یا جزو دلیل بنانا، یا دعویٰ پر دلیل کی صحت کا موقوف ہونا، یا جزو دلیل کی صحت کا دعویٰ پر موقوف ہونا، مصادرہ بمعنی اقسامہ باطل ہے، کیونکہ وہ دور کو تسلیم ہے۔ صاحب مصباح نے مقدمات کے بعد جو دلیل بیان کی ہے اس میں اصل دعویٰ ہی کو دلیل کے طور پر ذکر کیا ہے کہ: زنا نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا، بلکہ وقوع میں آجانا مسلم، کہ علت فاعلہ موجود، علتہ قابلہ موجود، تراضی ممکن الخ ۱۲

تمہ یہ بیان کیا ہے کہ:

”جن حدیثوں میں آیا ہے کہ حتی الوسع حدود کو مسلمین سے دفع کرنا چاہئے، چنانچہ یہ حدیث را ذرا أو الحدود دَعْنِ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، يَا دَارًا أَوِ الْخُدُودَ وَالشُّبُهَاتِ وغیر ذلک، تو قطع نظر اس سے کہ یہ حدیثیں ضعیف ہیں، کما مَرحُ الحمد ثون بِضَعْفِهَا مقابلہ اور معارضہ احادیث صحاح کا نہیں کر سکتیں، ہم کہتے کہ ان احادیث میں خطاب ہے، غیر انہی کی طرف، الی آخر ما قال“

در صحیح حدیثوں سے ثابت ہے | مجتہد صاحب! اگرچہ آپ کی اس تقریر سے ہماری غرض اصلی میں کچھ غفل نہیں آتا، اور اس وجہ سے

ہم کو اس کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہیں، مگر آپ کی حدیث فقہی و حدیث دانی کے اظہار کے لئے یہ عرض ہے کہ اول تو آپ کا اس مضمون کی صحیح احادیث کو علی الاطلاق ضعیف فرما دینا، آفتاب پر خاک ڈالنا ہے، بھلا آپ نے اس حدیث کو تو ضعیف فرما کر متروک کر دیا، مگر وہ حدیث متفق علیہ کہ جس میں آپ نے زانی سے اقرار زنا پر بھی منہ پھیر لیا، اور جب بہت ہی مبالغہ کیا تو فرمایا کہ تجھ کو جنون تو نہیں؟ بلکہ بعض روایات میں ہے کہ اس کا منہ سونگھایا گیا کہ کہیں شراب تو نہیں پی؟ کیا اس کو بھی ضعیف فرما دو گے؟ اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ بوقت رحم بوجہ انذار شخص مذکور بھاگا، اور بعد رحم جب تمام صحابہ حاضر خدمت نبوی ہوئے، اور یہ قصہ قرار رحل مذکور آپ سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا: هَلَا تَرَ كُنْهَؤُمَا؟ (تم نے اس کو چھوڑ کیوں نہ دیا؟)

اب دیکھیے! اول تو وہ شخص کمر رُسکر اقرار زنا مفسلاً کر چکا تھا، اس کے بعد بہت سی تحقیق و تفتیش کر کے آپ نے حکم رحم دیا، اور اشنا سے رحم میں جو وہ شخص بھاگا، جس کی وجہ بظاہر انذار معلوم ہوتی ہے، ان تمام امور پر بھی آپ نے اس شخص کے چھوڑنے کا حکم فرمایا، بروئے عقل تو بعد حکم رحم اگر شخص مذکور صراحتاً بھی انکار کرتا، جب بھی سموع نہ بھنا

۱۔ جہاں تک گنجائش سے حدود و ہشاد (مشکوٰۃ شریف، کتاب الحدود، فصل ثانی) ۱۲

۲۔ شبہ پیدا ہو جائے تو حدود کو ہشاد رواہ الامام فی مسندہ، تخریج کے لئے دیکھیے القول الجازم صلا

۳۔ یعنی حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کا واقعہ، دیکھیے بخاری شریف ص ۱۲۶ مصری، باب لا یرجم الجنون ولا

الجنون، کتاب المحاربین ۱۶، مسلم شریف ص ۱۹۳، مصری، باب حلا زنا، کتاب الحدود و ۱۲

چاہئے تھا، اس سے تو اِدْرَاؤُا الخُذُوْدَ بَا لُوْهِیَّہ کا حکم معلوم ہوتا ہے۔
 اور بالفرض اس مضمون کی اگر تمام حدیثیں ضعیف بھی ہوں، تو فرمائیے تو اس کے مقابل
 اور معارض کون سی حدیث صحیح ہے؟ جس حدیث کو آپ معارض سمجھ رہے ہیں وہ ہرگز معارض
 نہیں، جب آپ معارض ثابت کریں گے، ہم بھی ان شاء اللہ جب ہی جواب نذر کریں گے،
 افسوس! باوجود دعوئے اجتہاد آپ نے یہ خوب بات نکالی ہے کہ بے سوچے سمجھے کوئی سی دُوحِیْل
 کو معارض کہہ دیا، اور آخر قوت وضعیف سندیں اکثر کسی قدر فرق ہوتا ہی ہے، بس ایک کو نسخ
 ایک کو فسوخ فرمادیا، ابطال احادیث کے لئے خوب قاعدہ نکالا ہے! اگر تعارض احادیث کے
 معنی آپ کو معلوم ہوتے تو ایسی بے سرو پائیاں نہ فرماتے، کتب اصول ملاحظہ کیجئے، پھر تعارض
 ثابت کیجئے حیث! حدیث اِدْرَاؤُا الخُذُوْدَ تو آپ کے نزدیک فسوخ ہو، اور اِدْرَاؤُا الخُذُوْدَ
 مَا اسْتَطَعْتُمْ پر آپ کا عمل ہو!!

تاویل باطل دوسرے آپ کا یہ تاویل کرنا کہ حدیث اِدْرَاؤُا الخُذُوْدَ میں خطاب ہے
 غیر ائمہ کی طرف، گھڑی ہوئی بات ہے، اہل فہم تو لفظ اِدْرَاؤُا ہی سے سمجھتے
 ہیں کہ یہ خطاب ائمہ کو ہے، ورنہ اِسْتَوْذُوا لَانْقُضُوا لَانْقُضُوا وغیرہ فرماتے، اور جو کم فہم ہیں
 ان کے سمجھانے کے لئے صراحۃً اس حدیث کے اخیر میں ارشاد ہے: فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يَخْطِئَ فِي
 الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعَقُوبَةِ، مگر جن کو بصیرت اور بصیر میں سے کچھ میسر نہیں، وہ اس
 قدر تصریح پر بھی جو کہیں سو بجا ہے، مگر غضب تو یہ ہے کہ اس حوصلہ پر دعوئے اجتہاد اور حدیث
 دانی کیا جاتا ہے! رہی یہ بات کہ بعد ثبوت کس شیئی کوئی اپنی ہوا سے
 نفسانی سے دفع حدود کرنا چاہے، سو اس کے بطلان میں کس کو کلام ہے؟ مگر نگارح محارم کو
 اس پر قیاس کرنا انہیں کا کام ہے جو عقل و فہم خدا داد سے بے بہرہ ہیں۔

۱۔ توہمات کے ذریعہ حدود ہٹا دو ۱۲۔ ۱۱۔ اگر باب میں کوئی صحیح حدیث نہ ہو تو ایسی ضعیف حدیث بھی حجت
 ہوتی ہے جس کا ضعف محض ہو یعنی بہت زیادہ ضعیف نہ ہو ۱۲۔ ۱۰۔ یعنی حضرت برابر مذکی حدیث جو امام
 اعظم کے نقلی دلائل میں نمبر (۱) پر گذر چکی ہے ۱۳۔ ۹۔ حدیثوں کو جہاں تک ہو سکے ہٹا دو ۱۲۔
 ۸۔ اِسْتَوْذُوا؛ چھپاؤ، لَانْقُضُوا؛ نقل نہ کرو، لَانْقُضُوا؛ ظاہر نہ کرو ۱۳۔ ۷۔ کیونکہ امام کا معاف کرنے
 میں غلطی کرنا بہتر ہے اس سے کہ نہ راہینے میں غلطی کرے ۱۲۔ ۶۔ بصیرت: دل کی روشنی، بصیر: آنکھ کی روشنی ۱۲۔

خصم کی دلیل

اس طول لا طائل کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں :

”اب بعد نگارش امور ثلثہ کے یہ گزارش ہے کہ نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا بلکہ وقوع میں آجانا مسلم، کہ علتِ فاعلہ موجود، علتِ قابلہ موجود، تراضی ممکن اس سے یہ کب لازم ہے کہ نکاح شرعی حقیقی منعقد ہو جائے جس کی شرع میں تعریف یہ ہے کہ عقد بین الزوجین جو سببِ حل و طلی کا ہو، کیونکہ جب یہ نکاح شرعی حقیقی منعقد ہو جاتا ہے سب آثار اور لوازم اس کے بھی پائے جاتے ہیں کہ الشَّيْءُ إِذَا انْكَبَتْ يَكُونُ اَزْوَاجًا

اقول: جناب عالی آپ کی اتنی علت تو مان لی، معلول ماننے میں کیوں دیر ہے؟! اٹل پٹنی کے بعد اس امر کو تو تسلیم

کر لیا کہ نکاح محارم میں جملہ ازکان و ضروریات نکاح موجود ہوتے ہیں، مگر فقط اس وجہ سے کہ لوازم نکاح — مثل حل و طلی و وجوب مہر و ثبوت نسب — چونکہ یہاں محقق نہیں ہوتے اس نکاح کے معدوم ہونے کے قائل ہو گئے، اول تو یہ خیال کرنا تھا کہ بعد وجود علتِ تاتہ معلول کا وجود ایسا بدیہی امر ہے کہ آپ کے سوا تمام عالم میں کوئی اس کا منکر نہ ہوگا، پھر اس کے کیا معنی کہ ضروریات نکاح تو سب موجود، مگر چونکہ اغراض و منافع نکاح اس پر مقرر نہیں ہوتے، اس لئے وہ نکاح موجود نہ ہوگا؟

حلتِ طلی نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے | دوسرے یہ کہ ابھی عرض کر چکا ہوں کہ حل و طلی مقاصد و منافع نکاح میں سے ہے یہی

نہیں، بلکہ غرض نکاح تو تکرر اولاد ہے، اور اگر پیاس خاطر جنابِ طلی کو منافع و مقاصدِ اصلی نکاح میں داخل کیا بھی جائے، تو لوازم نکاح میں سرگز داخل نہ ہوگی، آپ نے لوازم و منافع کو مرادف سمجھ رکھا ہے، قضیہ: الشَّيْءُ إِذَا انْكَبَتْ يَكُونُ اَزْوَاجًا وہ میں جو لوازم کا لفظ ہے اس سے لوازم حقیقی — جو کہ ذاتِ ملزوم سے منفک ہی نہ ہو سکیں — مراد ہیں، اور حل و طلی ایسا امر نہیں کہ ذاتِ نکاح سے منفک نہ ہو سکے، چند مثالیں اس قسم کی اوپر عرض کر چکا ہوں، اور جب حل و طلی لوازم نکاح سے خارج ہوئی، بلکہ منافع و اغراض نکاح میں محسوب ہوئی، تو اس کے نہ ہونے سے نکاح کا نہ ہونا کیونکر لازم آ سکتا ہے؟

لوازم کا انفکاک محال ہے، علتِ غائی کا نہیں | مثلاً امکان و حدوث، لوازمِ ذات مثلاً اشیائے عالم ہے، تو ان کی

ذات سے اس کا انفکاح محال ہے، اور شہادت خَلَقَ لَكُمْ مَآبِی الْأَرْضِ جَمِيعًا عَلَتْ غَائِی خلقت جملہ اشیائے عالم حصول انتفاع بنی آدم ہے، اس لئے بسا اوقات اشیائے مذکورہ سے حصول منفعت جو ان کے حق میں بمنزلہ علّت غائی تھا، منسلک ہو جاتا ہے، مگر عدم وجود علّت غائی سے یہ نہیں ہوتا کہ اشیائے مذکورہ معدوم محض ہو جائیں چنانچہ ہزار ہا جانور ان صحرائی و دریائی و اٹھارواشجار وغیرہ سے بنی آدم کو مدت الوجود حصول انتفاع کی نوبت نہیں آتی، اور اشیائے مذکورہ ایسی ہی موجود رہتی ہیں جیسے در صورت حصول انتفاع موجود رہتیں — فقط وصف عبادت کے زوال سے ذات انسانی معدوم نہیں ہو سکتی۔

ارتفاع حد زنا، نکاح کے لئے لازم ہے | ہاں ارتفاع حد زنا نفس نکاح کو لازم ہے، چاہے نکاح حلال ہو یا حرام کیونکہ علّت حد زنا جب فعل زنا ٹھہرا، اور نکاح و سفاح میں تضاد ہوا، تو بالبداهت نکاح محارم میں حد زنا مرتفع ہو جائے گی، ہاں حرمت نکاح کا وبال اس کے ذمہ رہے گا۔

ثبوت مہر و نسب کا معاملہ | باقی رہا ثبوت مہر و نسب وغیرہ لوازم نکاح، سو آپ کے جواب کے لئے تو یہی کہہ دینا کافی ہے کہ جائز ہے کہ یہ لوازم نکاح صحیح و حلال ہوں، اور آپ کا مطلب جب ثابت ہو جب امور مذکورہ کو لوازم نفس نکاح کہا جائے، خواہ حلال ہو خواہ حرام، اول آپ نفس نکاح و ثبوت مہر و نسب وغیرہ میں لزوم ثابت کیجئے، اس کے بعد نفی لوازم مذکورہ سے نفی نکاح کا دعویٰ کیجئے۔

اس کے سوا نکاح محارم میں ثبوت نسب و وجوب مہر بعد و طٰی کو ہم تسلیم کرتے ہیں، اور آپ کا یہ ارشاد کہ: ”یہ بات ہرگز مؤیدہ جانتا ہے، اور اغلب کہ مؤلف بھی انکار نہ کرے گا کہ کوئی حکم ان احکام سے نکاح محرمات میں مترتب نہیں ہوتا، آپ کے جہل مرکب کا نتیجہ ہے، اگر آپ کتب فقہ دیکھتے، اور فہم خدا داد سے بہرہ رکھتے، تو ایسا دعویٰ ہرگز نہ کرتے، شاید آپ کی غرض ہرگز وہ سے نفس نفیس اور مولوی عبید اللہ و محمد العصر مولوی محمد حسین اور قبلہ ارشاد جناب مولوی تذکرہ حسین صاحب ہوں گے مجتہد صاحب!

۱۔ سفاح: زنا کاری

۲۔ کہہ: چھوٹا، بڑا، ہر کہہ وہ: ہر چھوٹا بڑا، ہر عام و خاص ۱۲

کتب فقہ کو ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے نکاح محارم کو شبہ فی العقد میں داخل کیا ہے۔

ہاں اس میں اختلاف ہوا ہے کہ شبہ فی العقد شبہ فی الفعل میں داخل ہے یا شبہ فی المحل میں، صاحبین نے شق اول کو اختیار کیا ہے، اور عند الامام شق ثانی مسکوم ہے، اور چونکہ شبہ فی الفعل میں ثبوت نسب و وجوب مہر وغیرہ نہیں ہوتے، تو اس وجہ سے صاحبین نکاح محارم میں ان امور کے ثبوت کے قائل نہیں، اور شبہ فی المحل میں چونکہ ثبوت نسب و مہر وغیرہ ہوتا ہے، اس لئے عند الامام نکاح محارم میں بھی یہ امور ثابت ہو جائیں گے، اور در مختار و شامی و فتح القدیر وغیرہ میں یہ مسئلہ صراحتہ موجود ہے، ملاحظہ فرمائیے، خوف طول نہ ہوتا تو شبہ فی المحل و شبہ فی العقد کی کیفیت مع امثلہ مفصلاً عرض کرتا، مگر چونکہ اکثر کتب فقہ میں یہ بحث مفصلاً مذکور ہے، اور قدر ضروری بیان کر چکا ہوں اس لئے اس کو چھوڑنا اولیٰ معلوم ہوتا ہے۔

اور بعض علماء نے اگرچہ مہر و نسب کے عند الامام ثابت ہونے میں کلام کیا ہے، مگر اولیٰ اور ارجح قول اول ہی ہے، علاوہ انہیں آپ نے جو ثبوت امور مذکورہ کا بالکلیہ انکار کیا تھا، اس کا بطلان تو اظہر من الشمس ہو گیا۔

تمکین زوج اور تفریق قاضی سے
اعتراض کا، جواب اول

علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ ارشاد کہ:
در نکاح محارم نکاح حقیقی ہوتا تو زوجہ پر تمکین
زوج واجب ہو جاتی ہے، اور اس باب میں اس

کی نافرمانی داخل نشوز ہوتی، اور اس کی مانعت احادیث و کتب فقہ میں موجود ہے، اور قاضی کو ان میں تفریق کرنی حرام ہوتی، کیونکہ احادیث و آیات میں تفریق زوجین کی نہایت

لہ شبہ: اس چیز کو کہتے ہیں جو ثابت تو نہ ہو، مگر ثابت کے مشابہ ہو، پھر شبہ کی تین قسمیں ہیں: مجمل و طی، یعنی عورت میں پایا جانے والا شبہ، نفس و طی میں پایا جانے والا شبہ، اور عقربہ نکاح میں پایا جانے والا شبہ۔ تینوں قسموں کی تفصیل تسہیل ادلہ کا ملہ ص ۸۳ میں دیکھیں۔

الغرض نکاح محارم میں شبہ فی العقد پایا جاتا ہے، اور شبہ فی العقد امام اعظم کے نزدیک شبہ فی المحل میں داخل ہے، اور صاحبین وغیرہ کے نزدیک شبہ فی الفعل میں داخل ہے، اور شبہ فی المحل میں مہر واجب ہوتا ہے، اور نسب ثابت ہوتا ہے، پس امام اعظم کے نزدیک نکاح محارم کا بھی یہی حکم ہوگا، فتح القدیر ص ۷۶ میں نکاح محارم میں وجوب مہر کی صراحت موجود ہے ۱۲

ممانعت آئی ہے، حالانکہ نکاح محارم میں امام کے ذمہ تفریق واجب ہے،
بعینہ ایسا ہے کہ جیسے سید احمد خاں آیت و طحاہ الذین اؤثوا الکتاب حل لکم سے
گلام وڑی مرغی کے کھانے کی اجازت نکالتے ہیں، افسوس! اتنا نہیں سمجھتے کہ جب وہ نکاح ہی
حرام ہے تو استحقاق وطی ہی زوج کو کہاں حاصل ہے؟ جو اس کی مخالفت نشوز مذموم سمجھا جائے؟
اور یہ نکاح عندالشرع لائق استقرار ہی کہاں ہے جو تفریق منوع کہی جائے؟

جواب ۴ علاوہ ازیں زوجہ کو اختیار عدم تمکین زوج، اور قاضی کو اختیار تفریق بین الزوجین
باوجود نکاح صحیح و حلال بھی بہت جگہ حاصل ہوتا ہے، مثلاً اُخْتَن کو بعد اسلام
زوج تا وقتیکہ زوج احد الاختین کو نکاح سے خارج نہ کر دے عدم تمکین کا اختیار ہے، عدم
ادائے مہر کی صورت میں اگر زوج تمکین زوج میں خارج ہو تو نشوز نہ سمجھا جائے گا، علیٰ ہذا القیاس
حائضہ و نفسار و صائمہ فی رمضان وغیرہ کو سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح پر صورت
اولیٰ یعنی اختین کے مجتمع ہونے کی صورت میں قاضی جبراً تفریق کر سکتا ہے، صورت لعان میں
بھی قاضی کا تفریق کرنا حدیثوں سے ثابت ہے چنانچہ لفظ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا اس پر دال ہے،
اور کوئی کچھ تاویل کرے تو کرے بھی، مگر آپ تو مدعی عمل بالحدیث ہیں، آپ کو ہرگز گنجائش انکار
نہیں، زوج کے عین ہونے کی صورت میں باوجود نکاح صحیح قاضی تفریق کر سکتا ہے، بلکہ ان
صورتوں میں قاضی کے ذمہ تفریق واجب ہے، شاید آپ تو ان جمیع صورتوں میں بوجہ عدم تمکین
و بسبب تفریق، زوجہ اور قاضی کو مستحق و عید سمجھتے ہوں گے؟!

فساء کم حرث لکم سے اور ہمارا مطلب آیت و ساء لکم حرث لکم سے فقط یہ
ہے کہ اصل مقصود نکاح تو لکڑا دلاوے، اور اس بات
میں جملہ نساء عالم برابر ہیں، اس لئے سب عورتیں محل
نکاح ہیں، اور ان سے نکاح منعقد ہو سکتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ عورتوں سے
حصول استمتاع کے لئے نکاح کی بھی ضرورت نہیں، جو آپ یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ: ”یہ آیت اس بات
پر دلالت نہیں کرتی کہ ہر ایک عورت واسطے تمہارے کھیتی ہے۔“ اور آپ کا یہ ارشاد کہ: ”لفظ نساء“

لہ بخاری شریف ط ۶۹۶ تفسیر سورۃ النور البوداؤد شریف ط ۳۶۱ باب اللعان ۱۷ یعنی نساء کہ معروف ہے، نہ کہہ نہیں
ہے جو تمام عورتوں کا کھیتی ہونا ثابت ہو، آیت سے صرف تمہاری عورتوں یعنی بیویوں کا کھیتی ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۲

سے جو مضاف ہے طرف ضمیر ”کہ“ کے بطور اضافت معنویہ مفید تعریف یا تخصیص اس سے مراد ازواج منکوحہ بنکاح صحیح ہیں، دعویٰ بلا دلیل ہے، اول تو سب جانتے ہیں کہ ایک چیز کو کسی کی طرف ادنیٰ ملاہست سے بھی مضاف کر دیا کرتے ہیں، اور بدالانت آیت خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا عورتیں مردوں کے لئے بنائی گئی ہیں، تو اس علاقہ ظاہرہ کی وجہ سے اگر اضافت کی جائے تو کیا حرج ہے؟ علاوہ ازیں بہت سے بہت ہوگا تو ضیاء لکھ کے معنی اَزْوَاجُكُمْ کے لئے جائیں گے، سو محرم بعد نکاح اَزْوَاجِ جوہی جاتی ہیں، ہاں زوجہ سے زوجہ نکاح صحیح یعنی حلال مراد لینا یہ آپ کی دھینگا دھینگی ہے، فرمائیے تو سہی یہ قید ”صحیح“ آپ نے کون سے قرینے سمجھی؟ ذرا ہم کو بھی تو سمجھا دیجئے۔

وَلَا تَنْكِحُوا اسے استدلال پر اعتراض اور ہم نے جو اول میں لکھا تھا کہ آیت وَلَا تَنْكِحُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ اَبَاؤُكُمْ میں نکاح کے معنی حقیقی یعنی عقدِ نکاح مراد ہے معنی مجازی یعنی وطی و جماعت مراد نہیں، اس پر مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

”الْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ! کہ مولف باوجودیکہ قائل وجوب تقلید امام صاحب کا ہے، مع ذلک اس مذہب امام صاحب کے لفظِ نکاح کے معنی حقیقی عقد کو قرار دیتا ہے، حالانکہ لفظِ نکاح عند الامام معنی وطی میں حقیقی، اور معنی عقد میں مجاز ہے، منار کے متن میں ہے وَالنِّكَاحُ حَقِيقَةُ لِّلْوَطَنِ دُونَ الْعَقْدِ، اور اس مذہب پر دلیل امام صاحب کی فَلَا تَحِلُّ لَكُمْ بَعْدَ حَتَّى تَنْكِحُوهُمْ زَوْجًا غَيْرَکَ ہے انتہی“

جواب اقول: مجتہد صاحب آپ کو منار کے الفاظ خوب یاد ہیں، ہر جگہ بے سمجھے نقل کرنے کو مستعد ہو جاتے ہو، اول تو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ مجرد قول کسی حنفی کا ہمارے ذمہ واجب التسلیم نہیں، ہاں اگر قول امام ہو تو بے شک اس کی جواب دہی کے ہم کفیل ہیں، سو آپ ہی فرمائیے کہ منار میں یہ کہاں ہے کہ یہ قول امام کا ہے؟ _____ اس کے سوا صاحب منار نے اگر نکاح حقیقی وطی کو کہہ بھی دیا تو بہت حنفیہ نے اس کا انکار بھی کیا ہے، چنانچہ صاحب تفسیر مدارک نے سورۃ احزاب کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ تمام کلام اللہ میں نکاح کے معنی عقد ہی کے آئے ہیں، نکاح بمعنی وطی کہیں نہیں آیا، آپ کے نزدیک مذہب حنفی اقوال صاحب منار و نور الاول

ای میں منحصر ہے !

علاوہ ازیں ”منار“ کی عبارت یہ ہے والنکاح للوطی دون العقد، اور اس کی شرح میں صاحب نور الانوار لکھتے ہیں: ای یكون النکاح المذكور في قوله تعالى وَلَا تَنْكِحُوا مَا كَتَمَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ محمولاً على الوطى دون العقد، اول تو خدا معلوم آپ نے عبارت متن میں حقیقت کی قید کہاں سے شامل کر دی ہے؟ شاید کسی نسخہ میں یہ بھی ہو؟ دوسرے شارح کے محمولاً علی الوطى کہنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وطی نکاح کے معنی حقیقی نہیں، بلکہ بوجہ (قرینہ) خارجیہ اس آیت خاص میں نکاح کے معنی وطی کے لئے ہیں، اور جس کسی نے معنی نکاح کے وطی کے لئے بھی ہیں، تو ساتھ میں یہ بھی کہہ دیا ہے کہ یہ معنی بطور مناسبت لغوی کے ہیں، یہ کسی نے نہیں کہا کہ مستعمل فی الشرع بھی یہی معنی ہیں۔

رہی آیت فَلَا تَحِلُّ لَكَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ نِكَاحٌ حَتَّى تَنْكِحُوا زَوْجًا غَيْرَهُ
اس میں بھی نکاح سے مراد عقد نکاح ہی ہے، چنانچہ صاحب نور الانوار نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے، اور وطی کی قید حدیث غائبہ سے جو کہ حدیث شہور ہے، بڑھائی ہے، اگر نکاح کے معنی وطی کے ہوتے تو پھر اس حدیث کی کیا ضرورت ہے؟

وطی کی قید آیت سے مفہوم ہوتی ہے اور اگر ہم سے پوچھتے تو ان تکلفات کی کچھ ضرورت نہیں، بلکہ آیت مذکورہ میں نکاح سے مراد عقد ہی ہے، اور بدون الحاق حدیث غائبہ قید وطی ضروری سمجھی جاتی ہے، ہاں حدیث غائبہ کو بمنزلہ تفسیر آیت مذکورہ خیال کیجئے، یہ نہیں کہ حدیث مذکور سے کوئی امر زائد علی الایۃ مفہوم ہوتا ہے، تاہم حدیث کے لئے ثبوت شہرت کی ضرورت پڑے، کیونکہ یہ امر بدیہی ہے، اور آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جب تک کسی شئی سے غرض اہل موضوع نہ شئی حاصل نہیں ہوتی، اس وقت تک اس شئی کا وجود عدم برابر ہوگا، مثلاً کوئی شخص اپنے خادم باورچی سے کھانا یا پانی وغیرہ طلب کرے، اور وہ شخص اشیائے مطلوبہ لائے، اور فقط صورت دکھلا کر قبل حصول منفعت

۱۱ یعنی لفظ نکاح جو باری تعالیٰ کے ارشاد وَلَا تَنْكِحُوا مَا كَتَمَ آبَاؤُكُمْ میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا عقد پر نہیں ۱۱

۱۲ کسی چیز کی وہ غرض جس کے لئے وہ چیز تجویز کی گئی ہے ۱۲

لوٹا لے جائے، تو ظاہر ہے کہ شخص مذکور عقدہ امتثال امر سے سبک دوش نہ ہوگا، بلکہ اگر اشیائے مطلوبہ بالکل نہ لاتا تو بھی اتنا ہی نافرمان سمجھا جاتا۔ علیٰ ہذا القیاس مقصود جو حد اختیار زوج میں ہے، چونکہ حصول وطی ہے، تو قبل حصول مقصد مذکور وجود عدم نکاح برابر ہوگا، صورت اولیٰ میں شخص مذکور کا یہ عذر کہ صاحبِ بجمہ کو تو فقط کھانا یا پانی وغیرہ کے لئے نہ کہا تھا، یہ کب کہا تھا کہ کھانے یا پینے بھی دیکھو؟ جیسا مسموع نہ ہوگا، ایسے ہی بروئے انصاف آیت کا یہ مطلب سمجھنا کہ محض عقدہ نکاح کا حکم ہے، وطی ہو کہ نہ ہو، دو راز قیاس ہوگا۔

لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ
حرمت مصاہرت بالزنا کا ثبوت

قرینہ صارفہ کہیں نکاح سے وطی مراد ہو تو امر آخر ہے، ہمارا مطلب یہ کب ہے کہ بطور عیاری نکاح سے وطی مراد نہیں ہو سکتی۔ اور آپ کا یہ ارشاد کہ:

”آیت لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ میں اگر معنی نکاح، عقدہ کے لئے جائیں گے تو

حرمت مصاہرت بالزنا جو مذہب امام ہے، مؤلف کیونکر ثابت کرے گا؟ اور مذہب امام

کو کس طرح محفوظ رکھے گا؟“

خیال خام سے کم نہیں مجتہد صاحب! کتب فقہ اور اصول کو ملاحظہ فرمائیے، سب کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ سے حرمت منکوحۃ الاب ثابت ہوتی ہے، اور بوجہ اشتراک علت، حرمت موطوءۃ الاب کا بھی حکم رکھا ہے، اور اسی مسئلہ پر کیا موقوف ہے؟ میانِ محرمات میں بہت مسائل قیاسی ہیں، ورنہ نص میں تو چند صورتوں کے سوا اور کا مذکور بھی نہیں اگر علت حرمت فقط عقدہ نکاح ہوتا تو بے شک مزیئۃ الاب کے ثبوت حرمت میں غفل آتا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ آیت مذکورہ سے صراحت مزیئۃ الاب کی حرمت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ مزیئۃ الاب کو منکوحۃ الاب پر قیاس کرتے ہیں، اور بعض علماء نے جو نکاح کے معنی آیت مذکورہ میں موطوءہ کے لئے ہیں، اول تو یہ قول مرجوح ہے دوسرے ان کی مراد یہ نہیں کہ یہ حقیقی ہیں، سب جگہ یہی معنی مقصود ہوں گے، اور اس قول کو قول امام سمجھنا تو بالکل بے حکم بات ہے، بطور سند عبارت طحاوی نقل کرتا ہوں، وہو ہذا

فَاِنَّ الْاَوَّلٰی فِی الْاٰیَةِ اَنْ یُّرَادَ بِالنِّكَاحِ (بہتر یہی ہے کہ آیت میں لفظ نکاح سے عقدہ مراد

العقد، کما هو المجمع عليه، ويستدل بالثبوت
حرمة المصاهرة بالوطء الحرام بدلیل آخر
(طحاوی علی الدرر ص ۳۴)

یا جائے، یہی معنی وہ ہیں جن پر علماء کا اتفاق ہے،
اور حرام وطی کے باعث حرمت مصاہرت کے ثبوت
کے لئے دوسری دلیل سے استدلال کیا جائے

دیکھئے! صاحب طحاوی اس قول کو مجمع علیہ بتلاتے ہیں۔

اس کے بعد مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

مجتہد صاحب کا دعویٰ

”ہمارے نزدیک تو بسبب فقدان جملہ احکام اور اغراض نکاح
کے ایسے عقد بطور مشاکلت نکاح کہہ دیا ہے، جیسے بیع مالیس عند البائع، یا بیع میتہ دوم کو
جو مال شرعی نہیں، بیع شرعی نہیں کہہ سکتے، فقط بطور مشاکلت بیع کہہ دیتے ہیں۔“

دعویٰ بلا دلیل کون سنتا ہے؟! اقول: مجتہد صاحب! آپ کے اس دعویٰ بلا دلیل
کو کون سنتا ہے؟! افسوس! آپ نکاح محارم اور بیع میتہ

دوم کو یکساں سمجھتے ہیں، اتنا نہیں سمجھتے کہ بیع میتہ دوم میں تو رکن اعظم بیع یعنی منیع ہی معدوم ہے
اور اس لئے اس کے بطلان میں کچھ خفاہری نہیں، اور نکاح محارم میں چونکہ جمع ارکان نکاح موجود
ہیں تو بالضرور نکاح حقیقی ہوگا، اور اب اس میں جو خرابی اور فساد آئے گا تو اصل نکاح باطل نہ ہوگا
ہاں اگر مثل بیع میتہ دوم اس نکاح میں بھی کوئی رکن معدوم ہوتا، تو پھر اس کو اس پر قیاس کرنا
بجائ تھا، اور نکاح محارم میں جملہ ارکان نکاح کا موجود ہونا مفصلاً عرض کر چکا ہوں۔

باقی رہے اغراض واحکام، ان کا حال بیان کر آیا ہوں کہ ان کے عدم سے عدم عقد لازم
نہیں آتا، یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ وجہ بطلان بیع میتہ دوم، فقدان اغراض بیع سمجھتے ہو، سب
جانتے ہیں کہ وجہ بطلان بیع مذکور فقدان رکن بیع ہے، اور جب بیع ہی باطل ہوگی تو فقدان اغراض
بیع آپ لازم آئے گا، اور مقدمہ اول دلیل جناب کی کیفیت مفصل اوپر عرض
کر چکا ہوں کہ کس قدر اس میں صحیح ہے، اور ایسا وجہ جناب اس میں کتنا ہے؟ اس سے ثبوت طلب
کی امید نہ رکھئے، ہاں ثبوت خوش فہمی قائل اس سے ضرور ہوتا ہے، اور عبارت اولہ جس کا حال
عرض کر چکا ہوں، اس سے حصول مطلب کی آرزو کرنی خلاف عقل ہے۔

شرائع سابقہ اور نکاح محارم

قولہ: اور ایسا فعل نکاح حقیقی کیونکر ہو سکتا ہے کہ اس
کے بعض افراد عند اللہ فاحشہ اور منقوت ہیں، اور سچیلی
شرائع میں کبھی اس کی رخصت نہیں ہوئی، قال اللہ تعالیٰ: وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِمَّنْ

الْوَسَاءُ اِلَّا مَا كُنْتَ تَسْتَعِيْنُ، اِنَّكَ لَانَ فَاحِشٌ مُّوَفَّقٌ، وَمَا تَسْتَعِيْنُ، اِلَّا اَخِي عَمْرُوًا.

اقول: مجتہد صاحب اس مستحاد بلا دلیل کو کوئی نہیں سنتا، اول تو کورت مذکور سے یہ بات نہیں نکلتی کہ کسی زمانہ میں نکاح عورات کی اجازت ہوئی ہی نہیں، اور چنانچہ ائمہ کبار فاحشہ و مفسدین کے اکثر مفسرین یہ معنی لکھتے ہیں کہ اُنہی کا کوئی دلیل و ثبوت نہ ملے گا، کہا جائے کہ کچھ محرم ہونی قدرۃً ایک اور فقہوت و مبنیٰ تھا، مگر فقط اتنی بات سے یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں اس کی اجازت بھی نہیں ہوئی، دیکھئے عمر و قیس کے حال میں اور شاہد ہے وہ لکھتا اَنْتَ بَرٌّ لِّمَنْ تَعْبُدُ، کتا ہر ہے کہ زیادتی ائمہ غریہ نسبت نفع و حکم عورت حرام سے شراب کا وصف دانی ہے، یہ نہیں کہ شروع اسلام میں تو قطعاً بڑھا ہوا تھا، اس کے بعد ائمہ ناب تمایا اور باوجود ائمہ و حفاظت عمر کے، شروع اسلام و دربان سابقہ میں اس کے استعمال کی اجازت دی گئی، بعینہی حال نکاح محرم کا ہو سکتا ہے کہ مبنیٰ و فقہوت تو ہمیشہ سے ہو مگر حکم حرمت اب نازل ہوا، عا و داری حضرت قوم علیہ السلام کے زمانہ میں اس نکاح کی اجازت ہوئی ایسی ظاہر بات ہے کہ انکار اس کا انکار بدایت ہے، مابہ اس کے مقابلہ میں صاحب بیضاوی کا قول ہرگز شروع نہ ہوگا، یا اس قول کی تاویل کی جائے گی اور تفسیر پیش کریں تو یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مفسرین نے اَلَا تَعْلَمُ سَفَافَہ کے یہ معنی تھے ہیں کہ جو اشخاص عورات سے قبل نزول نہیں نکاح کر چکے ہیں، وہ نکاح کو ہمیشہ برقرار رکھا جائے، اہل اجتہاد کو اس امر سے باز رہنا چاہئے، اور حضورؐ سے ورنہ کسی حکم دہا، مگر عرصے کے بعد مطلقاً ممانعت کر دی گئی، یہ بات جہاں بھی کہ یہ قول مروج ہو۔

دوسرے اگر یہ بات بھی تسلیم کی جائے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ سے کرب تک کسی زمانہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں ہوئی، تو پھر بھی یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ نکاح باہجہ اجتماع کلمہ انکان نکاح محض باطل و معدوم ہو جائے، اور اس کے ترک حکم بہ حق نہائی جاری

لے یعنی ہماری میں آیا تھا، اشراف سابقہ میں آیا تھا، بحیثیت کا مطلب نہیں، نہ فقہوت، اشد یہ قابل توجہ لے غرض شراب و غیرہ قرار دیا، لے اور ان دونوں میں جو گناہ کی جاییں ہیں، وہ ان کے فائدوں سے بڑی ہوئی ہیں، لے کہ جو کہ اس وقت ہیں سے نکاح کے عا و کوئی صورت ہی نہیں، لے قاضی بیضاوی نے بیان کیا کہ مکتوبات لکھ نکاح کی مدت میں اشراف نہیں، لے کہ یہ کلمہ اَلَا تَعْلَمُ سَفَافَہ اور اس

کی جائے، خطبہ مسلم پر خطبہ کرنے کا جواز کسی شریعت میں ثابت نہیں ہوتا مگر نکاح مذکور کے نکاح حقیقی ہونے کے جمہور قائل ہیں، وہی حائضہ و نفساء کی اباحت کا کسی دین میں یہ نہیں لگتا مگر اس کا کوئی قائل نہیں کہ اس کے مرتکب پر حد زنا جاری کی جائے۔ اور آپ کا یہ ارشاد کہ اگر نکاح محارم نکاح حقیقی ہوتا تو ضرور اس نکاح میں داخل ہوتا جس کو رسولؐ نے منون اور مشروع فرمایا ہے، بعینہ ایسا ہے جیسا کوئی کہنے لگے کہ نکاح حلالہ اور خطبہ مسلم پر نکاح کرنا اگر نکاح حقیقی ہوتا تو ضرور اس نکاح میں داخل ہوتا جس کو رسولؐ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے منون اور مشروع فرمایا ہے، اور زوجہ کا خلاف مرضی زوج صوم نفل رکھنا اگر صوم حقیقی ہوتا تو بے شک یہ صوم منون و موافق مرضی شارع ہوتا، اور نکاح و صوم مذکور کی ممانعت ہرگز نہ کی جاتی۔

ستویلی ماں سے نکل کر نہ لے
کو قتل کرنے کی روایت

قولہ: کلاً بلکہ نکاح کرنا باپ کی زوجہ سے تو ایسا فعل ہے کہ فاعل اس کا واجب القتل ہے، کہا جائے فی الحدیث عن البراء بن عازب قال: مَرَّ بِي خَالِي أَبُو بُرْدَةَ

بَنِي نِيَارٍ وَمَعَهُ لَوَاءٌ، فَقُلْتُ: اَيْنَ تَذَاهِبُ؟ فَقَالَ: يَعْثُرُنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً أَبَوُهَا، أَيْتُهُ بِرَأْسِهِ، ثُمَّ أَهَكَ التَّرْمِذِيُّ وَأَبُو دَاوُدَ، وَفِي رِوَايَةٍ لَهُ وَلِلنَّسَائِيِّ وَأَبْنِ مَلْجَةَ وَالِدَارِجِي فَأَمَرَنِي أَنْ أَضْرِبَ عَقْبَهُ وَأُخَذَ مَالَهُ، وَفِي هَذِهِ الرِّوَايَةِ قَالَ عَيْتِي بِدَلِّ خَالِي

یہ روایت امام اعظم کی دلیل ہے

اقول: مجتہد صاحب! دیکھئے اس حدیث سے بھی ہمارا ہی مطلب نکلتا ہے، کیونکہ اگر نکاح محرمات بعینہ زنا ہوتا، تو حضرت ابو بردہؓ کو اس کے رحم یا جلد کا ارشاد ہوتا، اس قتل سے بشرط فہم خود ظاہر ہے کہ زنا اور نکاح محارم میں فرق زمین و آسمان ہے، یہ حدیث تو ہمارے مقابلہ میں جب تیش کرنی

لے مترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے ماموں حضرت ابو بردہؓ بن نیار میرے سامنے سے گزرے، اور وہ ایک جھنڈائے ہوئے تھے میں نے دریافت کیا کہ آپ کہاں جا رہے ہیں؟ فرمایا مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے پاس بھیجا ہے جس نے اپنی ستویلی ماں سے نکاح کر لیا ہے، تاکہ میں اس کا سر قلم کر کے لاؤں یہ ترمذی اور ابو داؤد کی روایت ہے، اور اس کی ایک اور روایت میں جو نسائی، ابن ماجہ اور دارمی میں بھی ہے یہ ہے کہ مجھ کو حکم کیا گیا کہ میں اس کی گردن ماروں اور اس کا مال لے لوں، اور اس روایت میں ماموں کے بچے ابو بردہؓ کو چاہا کہ

تھی جب ہم نکاح محرمات کو قابل سزا سے سخت — مثل قتل وغیرہ کے — نہ کہتے ہوں، بلکہ ہمارا مذہب تو فقط یہ ہے کہ اس میں اور زانی میں فرق ہے، اس لئے اس کو جرم و جلد بطور حد زنا نہ کیا جائے گا، سیاست امام کو اختیار ہے، چاہے قتل کرے، چاہے دریا میں غرق کرے، یا ادبھی جگہ سے گرا دے، ورنہ آپ ہی انصاف کیجئے کہ سر کاٹ لینا اور مال جھین لینا حد زنا کس کے نزدیک ہے؟ — اور اگر یہ سزا شخص مذکور کو اس وجہ سے دی گئی تھی کہ اس کا کفر یا ارتداد ظاہر ہوا تھا، چنانچہ بعض نے اس قصہ کو اس پر ہی محمول کیا ہے، تب تو آپ کی مطلب براری کو اس حدیث سے کیا علاقہ؟!

چند روایتوں سے اعتراض | اس کے بعد جو اپنے مصنف ابن ابی شیبہ اور مسند اثرم اور اوسط ابن مزر کے حوالہ سے چند روایتیں نقل کی ہیں، خلاصہ

ان کا یہ ہے کہ:

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ محمل اور محمل نہ اگر میرے پاس لائے جائیں تو میں ان کو جرم کروں، اور ایک روایت میں محمل اور محملہ کا لفظ ہے، علی بن ابی القیس حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے ان دونوں کو زانی اور نکاح حلالہ کو سرفاح فرمایا ہے، اور نقل روایات کے بعد آپ نے یہ کہا ہے کہ بس نظر ان آثار کے نکاح محرمات ابدیہ سراسر باطل اور حرام ہے کس طرح زنا اور سرفاح قرار نہ دیا جائے گا؟ اور کیونکر نکاح حقیقی ہوگا؟ اِنْ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ!!“

جواب | جناب مجتہد صاحب! چند بار عرض کر چکا ہوں کہ آپ جب نقل روایات پر آتے ہیں تو پھر بالکل پس و پیش کی نہیں سمجھتی، آپ کے مطلب کے موافق ہو یا مخالف، ذرا غور تو کیجئے کہ روایات مذکورہ کے بیان سے ہمارے مطلب کی تائید نکلتی ہے یا آپ کی؟ دیکھئے! جملہ حضرات مجتہدین

۱۔ دیکھئے ضخفۃ الاخوانی ص ۲۸۹ ۱۲ ۵۲ احمد بن محمد ابوبکر الاثرم (متوفی ۲۶۱ھ) امام احمد رحمہ اللہ کے خاص شاگرد ہیں، ان کی سن غیر مطبوعہ ہے۔ اور ابن المنذر رحمہن ابراہیم (۲۳۲-۳۱۹ھ) مشہور محدث اور مجتہد ہیں، ان کی کتاب الاوسط فی السنن والاجماع والاختلاف بھی غیر مطبوعہ ہے ۱۲ ۳۵ محمل: حلال کرنے والا یعنی زوج ثانی، محمل نہ: وہ شخص جس کے لئے مطلقہ مغلطہ حلال کی گئی یعنی زوج اول، محملہ: وہ عورت جس کو حلال کیا گیا یعنی مطلقہ ثلاثہ ۱۲

وغیرہ کا یہ مذہب ہے کہ نکاح حلالہ اگرچہ اشذ فیج ہے، اور احادیث میں محلل و محللہ پر لغت بھی آئی ہے، مگر محلل و محللہ لائق حد زنا کسی کے نزدیک نہیں ہیں، اور ظاہر بھی تو ہے کہ جس حالت میں جملہ ارکان نکاح موجود ہوں پھر حد زنا کے کیا معنی؟ اور محلل نہ اگرچہ مرتکب فعل شنیع ہے، مگر فعل زنا سے جو کہ موجب حد ہے محض اجنبی ہے، اس لئے بالبداهت قول حضرت عمرؓ معمول علی السیاستہ ہوگا۔

اور آپ اور آپ کے ہم مشرب اگر خلاف عقل و نقل و جملہ سلف محلل اور محللہ نہ اور محللہ پر حد زنا جاری کرنے لگیں، تو بعینہ ایسا ہوگا جیسا کوئی شخص خلاف کتاب و سنت و اجماع امت بوجہ وطی حائضہ و نفساء حد زنا جاری کرنے لگے، اور چونکہ عزم قلبی اور بوجہ شہوت اجنبیات کے دیکھنے کو بھی شارع نے زنا فرمایا ہے، تو ان پر بھی رجم و جلد جاری کیا جائے۔ اور جبکہ محلل و محللہ نہ کو صراحتہ قابل رجم فرمادینے سے جہور کے نزدیک نکاح حلالہ نکاح حقیقی ہونے سے خارج نہیں ہوتا، تو نکاح محرمات کو قتل و اخذ مال کی وجہ سے کس طرح زانی حقیقی کہہ سکتے ہیں؟

نکاح محارم کا حال قتل جیسا ہے | خیر یہ امر تو ہو چکا، اب اور سنئے! اولہ کاملہ میں بعد ثبوت نکاح محارم بطور مثال یہ بیان کیا تھا کہ نکاح کا حال

ایسا سمجھنا چاہئے جیسا قتل کا، یعنی ان زانی روح وغیرہ جو کہ لازم قتل ہیں قتل حقیقی سے جہاں نہیں ہو سکتے حرام ہو یا حلال، یہ امر جدار ہا کہ قتل اگر حلال ہوگا، جیسا قتل کفار، تو ایذائے انہماق روح کا قاتل سے مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر قتل حرام ہوگا، جیسا قتل اہل اسلام، تو بوجہ امور مذکورہ نوبت مطالبہ و مواخذہ آئے گی، بعینہ ہی حال نکاح کا ہے، یعنی انتفاع زنا جو کہ لازم و ضروریات نکاح سے ہے، ہر حالت میں نکاح کے ساتھ رہے گا، نکاح حلال ہو یا حرام، یہ فرق جدار ہا کہ اگر نکاح حلال ہوگا تو وطی متفرع علیہ پر کچھ مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر نکاح حرام ہوگا جیسے نکاح محارم تو وطی متفرع علیہ پر بھی اس کی وجہ سے حرمت آئے گی، اور جیسا قتل کفار ہو یا قتل اہل ایمان قتل حقیقی کہلاتا ہے، اسی طرح پر نکاح حرام ہو یا حلال نکاح حقیقی کہلاتا ہے۔ اس کے اوپر مجتہد صاحب فرماتے ہیں: ”ہاں اگر نکاح محرمات ابدیہ پر آتا ہے نکاح

اعتراف | مثل حل و طوی وغیرہ مترتب ہونے تو نکاح کہا جاتا، جیسا کہ اگر قتل پر آتا ہے قتل

مثل انہما فی روح وغیرہ مترتب ہوں تو قتل کہیں گے واللہ“

جواب | مگر افسوس اتنا نہیں سمجھتے کہ جیسے انہما فی روح خواہ بوجہ حلال ہو یا حرام، لوازم قتل سے ہے، ایسے ہی نفس و ملی و انتہائے زنا لوازم نکاح سے ہے حلال ہو یا حرام، حمل و ملی کو لوازم نکاح سے شمار کرنا یہ آپ کی دھینگا دھینگی ہے، چنانچہ یہ مطلب عبارتِ ادلہ میں موجود، مگر آپ حسبِ عادت مضمون عبارت سے قطع نظر فرما کر اعتراض کرنے لگتے ہیں، بالجمہد جہاں نکاح حقیقی موجود ہوگا اس پر ملی و انتہائے زنا ضرور متفرع ہوگا، اور جیسا نکاح ہوگا ویسی ہی ملی ہوگی اور ملی نکاح محارم و ملی زنا اگرچہ دونوں حرام ہیں، مگر یہ فرق **وطی، و ملی میں فرق ہے** | ہے کہ زنا میں خود ملی ہی حرام ہے، اور نکاح محارم میں چونکہ ملی بعد نکاح حقیقی پائی گئی، اس لئے فی نفسہ تو حرام نہ ہوگی، ہاں اس وجہ سے کہ اس کا مبنی ایک امر حرام ہے اس لئے یہ ملی بھی حرام ہوگی، لیکن حد زنا ہر ایک ملی حرام پر جاری نہیں ہوتی، ورنہ ملی حائضہ و نفسا ربھی موجب حد زنا ہوتی، بلکہ حد زنا اس ملی حرام پر متفرع ہوتی ہے کہ جس کا مبنی محض زنا ہو، اور نکاح محارم میں چونکہ وجود نکاح حقیقہ ہوتا ہے تو جو ملی اس پر متفرع ہوگی وہ موجب حد زنا کیونکر ہو سکتی ہے؟ جب زنا ہی نہیں تو لوازم زنا کہاں

تشبیہ پر اعتراض | اور آپ نے عبارت مذکورہ ادلہ پر جو یہ اعتراض کیا ہے کہ:

”انہما فی روح جو قتل پر متفرع ہوتا ہے محض بامر تکوینی ہے، اور حل و ملی جو نکاح پر مترتب ہوتا ہے بامر شرعی مترتب ہوتا ہے، اور قتل افعالِ حیثیہ میں سے ہے تو نکاح افعالِ شرعیہ میں سے، پھر باوجود اس قدر تفرقہ کے بھی ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا بالکل قیاس مع الفارق ہوگا“

جواب تشبیہ کے لئے وجہ تشبیہ میں اشتراک کا فی ہے | یہ اعتراض جناب کا خلاف عقل اور

مشتبہ فقط وجہ تشبیہ میں شریک ہونے چاہئیں، سوائے وجہ تشبیہ ہزار امور میں بھی اختلاف ہوگا تو کچھ حرج نہیں، ورنہ چاہئے زید کا لاسہ کہنا بھی غلط ہو جائے، اور یہ امر حرا دنی و اعلیٰ جانتے

لے مشتبہ: وہ چیز جس کو تشبیہ دی گئی ہے، و مشتبہ فیہ: وہ چیز جس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، و وجہ تشبیہ: وہ بات جس میں تشبیہ دی گئی ہے، جیسے کسی کی تعریف میں کہا کہ یہ تو شیر ہے، اس میں وہ شخص مشتبہ فیہ، و شیر مشتبہ فیہ، اور بہادری وجہ تشبیہ ہے۔

اور ہم نے صورت قتل کو اولہ میں بیان کیا ہے، چنانچہ یہ امر عبارت اولہ سے خود ظاہر ہے، یعنی جیسا حلت و حرمت، حقیقت قتل میں کچھ خارج نہیں، بلکہ حقیقت قتل دونوں سے عام ہے، ایسے ہی حقیقت نکاح حلت و حرمت دونوں سے عام ہے، یہ مطلب نہیں کہ بدون کسی دلیل مثبت کے حقیقت نکاح محارم محض قیاس علی القتل سے ثابت ہوتی ہے، جو آپ قیاس مع الفارق فرمانے لگے۔

اور چونکہ غرض بیان قتل سے فقط بیان کرنا ایسی مثال کا ہے کہ جو امر وحیہ میں سے ہے اور ہر ادنیٰ و اعلیٰ بوجہ محسوسیت اس کو سمجھ سکتا ہے، تو اب آپ کا اعتراض مذکور اس پر پیش کرنا بعینہ ایسا ہے کہ مثلاً کوئی زید کا لاشہ پر یہ کہے کہ باوجودیکہ زید واسد ماہیت و لازم و خواص و عوارض کثیرہ میں مختلف ہیں، پھر ایک کو دوسرے پر کیونکر قیاس کر سکتے ہیں۔
_____ الغرض بیان مثال قتل سے بھی یہ امر بدارتہ ثابت ہوتا ہے کہ وجود حقیقی نکاح حلت و حرمت سے عام ہے۔

لغویات | تو اب آپ کا یہ ارشاد بھی کہ:

”سکتنا قتل مقیس علیہ اور نکاح مقیس ہو سکتا ہے، تو کہتے ہیں ہم کہ اگر انزہاتی جو باقرار مؤلف اس کے آثار سے ہے، بعد ایک فعل کے جو بوجہ من الوجہ مشاغل قتل ہے ترتب نہ ہوئی، تو اس کو قتل حقیقی نہ کہیں گے، مجازاً قتل کہیں تو ہو سکتا ہے، ایسے ہی اگر طوطی جو آثار نکاح سے ہے، بعد ایک عقد کے جو مشابہ نکاح کے ہو مرتب نہ ہووے تو اس کو بھی نکاح حقیقی نہ کہیں گے، مجازاً کہیں تو کچھ مضائقہ نہیں، الی آخر اقال“

بالکل لغو ہو گیا، جب حقیقت نکاح حلت و حرمت و طوطی سے عام ہوئی، تو حیل و طوطی کو لازم و آثار نکاح سے شمار کرنا محض تحکم ہے، ہاں بے شک جو نکاح ایسا ہوگا کہ اس پر نہ طوطی حلال نہ طوطی حرام کچھ بھی متفرع نہ ہو سکے، اور اس کی طوطی پر احکام زنا مثل رجم و جلد جاری ہوں، تو بے شک وہ نکاح حقیقی نہ ہوگا، بلکہ فی الحقیقت نکاح مجازی ہوگا، مگر چونکہ نکاح محرمات میں جو طوطی ہوتی ہے اس میں اور طوطی بالزنا میں فرق پتین ہے، کس حکم اور اسی وجہ سے اس پر حد و زنا مثل رجم و جلد مرتب نہیں ہو سکتے، تو بالبداهت اس کو نکاح حقیقی کہنا پڑے گا، اور جیسا بوجہ ظہور آثار و لوازم قتل حرام کو قتل حقیقی کہتے ہو، ایسے ہی نکاح حرام کو بوجہ ظہور آثار و لوازم نکاح یعنی انتفاع سے حد زنا، نکاح حقیقی کہہ لیں گے گا، اور جس حالت

میں معنی حقیقی بالبداهت موجود ہوں اس کو خواہ مخواہ مجازی کہنا خلاف عقل ہے، ہاں جس جگہ کہ لازم و آثار نکاح و قتل یعنی انتفاع سے زنا و انزہاق روح نہ ہوگا اس کو نکاح و قتل کہنا مجازی ہوگا۔

قتل تو حقیقی ہے مگر اس پر عمل نہیں | باقی آپ نے جو وہ حدیث نقل فرمائی ہے جس میں آپ نے محضی کو ارشاد فرمایا ہے کہ جو اس کے سامنے

گذرے تو اس کو دفع کر دے، اور اگر انکار کرے تو اس کو قتل کر دے، اور آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قتال سے مراد قتال مجازی ہے، یہ آپ کی دھینگا دھینگی ہے، فرمائیے تو سہی مجازی ہونے کی کیا وجہ؟ ہم تو قتال کے حقیقی معنی سمجھتے ہیں، باقی اس پر عمل نہ ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ قتال کے معنی مجازی مراد ہوں؟ دیکھئے جس حدیث میں آپ نے شاربِ خمر کو چھٹی دفعہ میں قتل کرنے کا حکم فرمایا ہے، وہاں قتل سے مراد قتل حقیقی ہے، قتل مجازی کا کوئی فائل نہیں ہاں یہ سب کے نزدیک مسلم کہ اس پر بھی عمل نہیں اور اگر کوئی اور مجازی معنی لیتا تو کچھ عجب بھی نہ تھا، آپ دعویٰ عمل بالحدیث کر کے کس منہ سے ایسی تاویلات کرتے ہیں؟ دل میں نہیں تو دعویٰ کی تو شرم کرنی چاہئے! ع و جد و منع بادہ اسے زاہد چہ کا فرغئے ست!

اور بالفرض اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں کہ قتل سے مراد حدیث مذکور میں قتل مجازی ہے، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جہاں کہیں آثار نکاح و قتل موجود ہوں، وہاں بھی فقط بوجہ عرضِ حرمت، نکاح و قتل مذکور کو مجازی کہہ دیا جائے، اور جب یہ نکاح حقیقی ہو تو انتفاع سے زنا آپ ہوگا، اور در صورتِ انتفاع سے زنا حد آپ کا و خورد ہو جائے گی، اب دیکھئے تقاریر سابقہ و لاحقہ سے یہ بات کالغیاں معلوم ہو گئی کہ نکاح حرام کی صورت میں وقوعِ زنا کے مشکوک ہونے کے کیا معنی؟ وجودِ نکاح یقیناً کہا جائے تو بجا ہے۔

وطی کے سخت حرام ہونے کے لئے حد لازم نہیں | اور آپ کا یہ کہنا کہ: ”نکاح محرماتِ ابدیہ و ذوقِ فعلِ حرام کا مرکب ہونا ہے، ایک نکاح محرمات، دوم دلی محرمات، بعد غور درست نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ فی الحقیقت

نکاح حرام ہے، نفسِ دلی میں خرابی نہیں، کیونکہ مفرغ علی النکاح الحقیقی ہے، ہاں بوجہ حرمت

اصل اس میں بھی حرمت آگئی ہے، اور بے شک ہم اس وطی کے اشد حرام ہونے کے قائل ہیں مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ حد زنا اس پر جاری کی جائے، ہاں اگر شرع میں یہ حکم ہوتا کہ جو امور حرمت میں مساوی زنا یا زائد من الزنا ہوں تو ان سب میں حد زنا جاری کی جائے گی تو بے شک آپ کا فرمانا ٹھیک ہوتا، وہ باطل بالبداهت۔

صاحب مصباح کی دلیل کا خلاصہ قولہ: بیان ماسبق سے بخوبی واضح و واضح ہو چکا کہ زن منکوحہ محرمات ابدیہ میں سے بسبب نہ ہونے محل نکاح کے زوجہ نہیں ہو سکتی، اور مرد نکاح زوج نہیں ہو سکتا، اور کوئی حکم احکام زوجیت میں سے اس پر مترتب نہیں ہوتا، اور نیز دیگر کوئی صورت صور حلت میں سے مثل ملک وغیرہ کے پائی نہیں جاتی، اور باقرار مؤلف حرمت میں نہایت بڑھ کر ہے، پھر بھی یہ وطی زنا نہ ہوئی تو کیا ہوگی؟ تعریف زنا کی جو ہے ایک کج القریح فی غیر المحل وہ یہاں پر صادق ہے۔

دلیل پرتبرہ اقول: جناب مجتہد صاحب! فرمائیے تو سہی آپ نے محرمات کے محل نکاح نہ ہونے کی کون سی دلیل بیان کی ہے؟ آپ کی بڑی دلیل اس بابے میں یہ ہے کہ محرمات ابدیہ سے نکاح کرنا اشد مغضوب و منقوت اور تمام شرائع میں حرام رہا، مگر اس دلیل کا حال سب کو معلوم ہے کہ کیسی ہے؟ چنانچہ اوراق گذشتہ میں عرض کر چکا ہوں، اور سوائے محل اور ارکان نکاح کا صورت تنازع فیہا میں موجود ہونا تو ایسا ظاہر و باہر ہے کہ آپ جیسا ظاہر ہیں بھی بشرط انصاف اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور منجملہ احکام زوجیت ثبوت مہر و نسب وغیرہ کا حال تو جو عرض کر آیا ہوں کتب فقہ میں ملاحظہ فرما لیجئے، اکثر علماء نے یہی لکھا ہے کہ عند الامام یہ احکام سب ثابت ہو جائیں گے۔

باقی رہا حل وطی جس کو آپ بار بار کہتے جاتے ہیں، اس کی کیفیت اوپر عرض کر چکا ہوں، کہ حلت وطی کو آثار و لوازم نکاح حقیقی سے فرمانا آپ کی خوش نہیں ہے، بلکہ حقیقت نکاح حلت و حرمت وطی سے عام ہے، ہاں بوجہ تضاد نکاح و سفاح انتفاعی زنا بے شک لوازم نکاح حقیقی سے ہوگا، اور یہ بھی آپ کی زکاوت کا نتیجہ ہے کہ نکاح محرمات میں وطی کے اشد من الزنا ہونے سے زنا حقیقی کہتے ہو، اور بطلان نکاح کے لئے دلیل کامل سمجھتے ہو۔

زنا کی تعریف میں مناقشہ | اور آپ نے جوزنا کی تعریف ایللاج الفرج فی غیر المحلی بیان کی ہے، اول تو اس کے تسلیم ہی میں ہم کو کلام ہے،

خفیہ کے یہاں تو لو اطلت اگرچہ اشد من الزنا ہے مگر حد زنا اس پر جاری نہیں کی جاتی، ہاں امام کو اس کا اختیار ہے کہ حد زنا سے بھی زیادہ اس کو سزا دے، پھر خفیہ کے مقابلہ میں یہ تعریف بیان کرنی آپ کی کوتاہ اندیشی ہے، اس کے سوا تنغید وغیرہ میں حد زنا کسی کے نزدیک واجب نہیں ہوتی، حالانکہ تعریف جناب بظاہر اس پر بھی صادق آتی ہے، اور یہ عذر آپ کا مسموع نہ ہو گا کہ یہ تعریف زنا کی فلاں مصنف یا فلاں عالم حنفی نے کی ہے، ہماری آپ کی گفتگو مذہب امام پر ہے، جب تک آپ کسی تعریف کا عند الامام مسلم ہونا ثابت نہ کر سکیں گے ہم اس کو قابل جواب بلکہ قابل التفات بھی نہ سمجھیں گے۔

حرمت جماع زنا سے عام ہے | اس کے بعد عبارت اولہ جو اخیر اس دفعہ میں ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ:

”محارم سے بواسطہ زنا کاح وطی کرنا اگرچہ زنا نہیں، مگر اشد حرام ہونے میں کلام نہیں، نایت مافی الہاب حرمت وقاع کو زنا سے عام کہنا پڑے گا، اور یہ بات بطور عقل و نقل مسلم ہے، بطور منقول تو یوں مسلم کہ جماع حالت حیض و نفاس میں حرام ہے اور زنا نہیں، اور بطور معقول یوں واجب التسلیم کہ آثار کا مؤثر سے عام ہونا معقولات میں مسلم؛

اعتراض | اور باوجود بداهت مطلب مذکور ہمارے مجتہد العصر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ:

لہ تنویر الابصار میں اُس زنا کی جس میں حد واجب ہوتی ہے یہ تعریف کی گئی ہے:

وَطَعٌ مُّكَافٍ نَاطِقٍ طَائِعٍ فِي قَبْلِ مُشَهَّاتٍ
خالٍ عَنْ وَلَدِهِ وَشَبَهَاتِهِ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ
عاقل بالغ بولنے والے کا برضا و رغبت کسی قابل
خواہش عورت کی اگلی راہ میں صحبت کرنا، جو ملکیت میں
اور ملک نکاح سے خالی ہو، نیز ملکیت کے شائبہ سے
(رشاشی ص ۱۲۲، کتاب الحدود)

بھی خالی ہو، اور یہ واقعہ دارالاسلام میں پیش آیا ہو ۱۱

۵ مثلاً سورج نوثر ہے اور گرمی اس کا اثر ہے، جو عام ہے، کیونکہ گرمی کے اسباب سورج کے

علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں، اسی طرح زنا نوثر ہے اور حرمت اس کا اثر ہے، لہذا حرمت عام ہوگی، کیونکہ حرمت

جماع کے زنا کے علاوہ اور بھی اسباب ہو سکتے ہیں ۱۲

”حرمت نکاح مذکور کو حرمت حیض و نفاس پر قیاس فرمایا بعد از عقل و خلاف علم اصول ہے“
 کیونکہ علم اصول میں صاف لکھا ہے کہ وطی حیض و نفاس میں منجّ لیفہ ہوتا ہے۔ اور
 اس کے ثبوت کے لئے عبارت نور الانوار حسبِ عادت نقل فرمائی ہے۔ اور وطی
 محرمات ابدیہ کل اَیّان میں قبیح لعینہ ہے، پس باوجود اس فارقِ پتن کے قیاس کرنا محض
 قیاس مع الفارق ہوا“

یہ عقل کو جواب دینا ہے | حیف! اگر مجتہد صاحب کو کچھ بھی عقل ہوتی تو سمجھ جاتے کہ ہمارا

مطلب بیانِ مثالِ حیض و نفاس سے ثبوتِ عمومیتِ حرمتِ وقار بہ نسبتِ زنا ہے، اب اس پر آپ کا یہ اعتراض کرنا بعینہ ایسا ہے کہ مثلاً کوئی کہے کہ زید حیوان ہے تو انسان بھی ضرور ہوگا، اور اس کے جواب میں دوسرا شخص کہے کہ حیوانیت مستلزمِ انسانیت نہیں، دیکھئے فرس، غنم وغیرہ کو حیوان تو کہہ سکتے ہیں مگر انسانیت کا پتہ بھی نہیں، اور اس جواب پر کوئی آپ جیسا ذہین یہ اعتراض کرنے لگے کہ زید کو فرس، غنم وغیرہ پر قیاس کرنا بالکل خلافِ عقل و قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ زید کی ماہیت اور ان کی ماہیت اور زید کے خواص و لوازم و عوارض کچھ اور ان کے کچھ اور یا کوئی کہنے لگے کہ مجتہد العصر محمد احسن صاحب اس زمانہ کے مجتہد ہیں تو عالم و عاقل، حقیقت شناس و دقیقہ منج بھی ضرور ہوں گے، اور اس کے مقابلہ میں کوئی کہنے لگے کہ اس زمانہ میں اجتہاد، علم و عقل سے عام ہے، چنانچہ مجتہدانِ زمانہ حال مثلِ مُعَرِّطین و مداحِ مصباح سینکڑوں ایسے ہیں کہ عبارتِ اردو سمجھنے سے بھی عاری ہیں، تو اب اس پر کوئی اگر یہ اعتراض کرنے لگے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ مولوی محمد احسن صاحب اور دیگر مجتہدین میں اوصاف و عوارض متعددہ میں تباہی و اختلاف ہے، تو اُس کی کم فہمی کی بات ہے، اسی طرح پرہم نے بھی حرمتِ وقار کے زنا سے عموم ظاہر کرنے کے لئے حیض و نفاس کی مثال بیان کی تھی، اس پر آپ کا اعتراض مذکور پیش کرنا عقل کو جواب دینا ہے۔ علاوہ ازیں اگر آپ کے نزدیک حرمتِ وقار زنا سے عام نہیں تو خیر یہی فرمائیے، اور وطی زوجہ حائضہ و نفاسہ و مُحَرَّمہ و صائمہ و مُتَكَفِفہ وغیرہ پر خلافِ نصوص و اجماعِ ہدّ زنا کا فتویٰ لگائیے، اول تو اس فتوے سے اشتہارِ اجتہاد جناب دو بالا ہو جائے گا، دوسرے کہ فہم ظاہر بینوں کی نظر میں آپ کا زہد و تقویٰ خوب مستحکم ہو جائے گا۔

و دعویٰ بلا دلیل | باقی اس کے آگے جو آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ: ”زنا، وطی محرمات

سے عام ہے، یہ آپ کا دعویٰ بلا دلیل کون سنتا ہے؟ اول آپ اس وطی کا جو نکاح محرمات پر مبنی و متفرع ہو، زنا ہونا ثابت فرمائیے، پھر کہیں دعویٰ عمومیت کیجئے، اور یہ نہ ہو سکے تو ہمارے دلائل ہی پر کچھ اعتراض فرمائیے، مگر اعتراض ہو، مجبوروں کی بڑنہ ہو!

عرض اخیر | یہ ہے کہ دیکھئے نکاح محرام کا نکاح حقیقی ہونا ہم نے بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت کر دیا، اور آپ کے جملہ شکوک و شبہات کو رفع کر دیا، اب آپ کو چاہئے کہ کوئی نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالت اس کے مقابلہ میں ہو تو لائیے، ورنہ مقتضائے غیرت و انصاف تو یہ ہے کہ اول تو اس مسئلہ کو تسلیم کیجئے، اور نہیں تو زبان کو سنبھالئے، اور ان ترانیوں سے باز آئیے۔

مگر یہ امر تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی نفی صریح تو آپ یا آپ کے ہم مشرب لاپچھے، سوا اس کے کیا تو وہ آیات و احادیث کہ جو نکاح محرمات کے اشد حرام ہونے پر دال ہوں بیان کر دے، اور یا محرمات کے محل نکاح ہونے سے بلا دلیل فقط استبعاد بے دلیل کے بھروسے انکار کر دے، سو یہ اُبی عرض کر آیا ہوں کہ حرمت و قلع زنا سے عام ہے، اور حدیث ابو بردہ بن نیار جو اس باب میں اکثر کثرت فہم حجت قطعی خیال کرتے ہیں، بروئے انصاف اور انہی وطی محرمات کے عدم زنا ہونے پر دال ہے، کما مر اور رہا محرمات کا محل نکاح ہونا، اس کی تفصیل بھی اوپر گذر چکی ہے، اس لئے یہ التماس ہے کہ اگر آپ اس بارے میں کچھ بکشتائی کریں تو مضامین محترہ احقر کا بلا دلیل انکار نہ فرمائیے، بلکہ جو کلمو مدلل ہو، مگر آپ کے انداز سے ظاہر ہے کہ جواب مقبول تو کیا خاک دو گے، ہاں حسب عادت بلا وجہ تبراً بھیجئے کہ مستعد ہو جاؤ گے۔

اس کے آگے جو آپ نے ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، اس میں تو فقط رفع خجالت کے لئے عبارت ادبہ تغیر یہ نقل فرمادی ہے، بلکہ آپ کے تصرف فرمانے سے عبارت مذکور ایسی مسخ ہوئی ہے کہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ اس پر ہنستا ہے، اور یہ ہیں کچھ منھ نہیں، اکثر جگہ آپ نے ادبہ سے اخذ کیا ہے، سو اس کے جواب میں اور تو کیا عرض کروں، حسب حال ایک شعر پیش کرتا ہوں وہ اس
آنچہ مردم می کند بوزینہ ہم آں کسند کز مرد بسند دم دم!
والسلام علی من اتبع الهدی (اس شخص پر سلامتی ہو جو ہدایت کی پیروی کرے)

۱۔ جو کچھ آدمی کرتا ہے، بند رہی کرتا ہے؛ پٹا پیٹ دہی کرتا ہے جو آدمی کو کرتے دیکھتا ہے ۱۲

۱۰

پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

مذہب فقہار ————— مسئلہ فقہار ————— وہ درودہ کی بحث
 وہ درودہ منجملہ آرائے مثالی بہ ہے ————— وہ درودہ پر عمل واجب
 ہونے کا مطلب ————— الماء طہور سے استدلال کی حقیقت —
 حدیثِ قلتین کی بحث ————— قلتین کی حدیث ضعیف ہے —
 حدیثِ قلتین میں اضطراب ہے ————— حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم
 کیلئے ————— کیا وہ درودہ سے تحدید بدعت ہے؟ ————— تحدید میں
 اختلاف اقوال کی وجہ ————— حرکت کثیر و قلیل کی تعیین کا ایک ذریعہ ہے
 حدیثِ لابولن احد کہ فی الماء الدائمر کی بحث ————— حدیثِ استیفاء
 کی بحث ————— حدیث کا صحیح مطلب اور الماء طہور سے تعارض —
 ————— حدیثِ ولوغ کلب کی بحث ————— حدیثِ ولوغ کلب کا صحیح
 مطلب ————— حدیثِ ولوغ اور حدیثِ بیر لفضا میں تعارض —
 الماء طہور کی بحث کا تتمہ ————— قلتین کی بحث کا تتمہ —
 تحدید میں امام صاحب کا اصل مذہب ————— حدیثِ قلتین کی ایک
 اور توجیہ ————— آثار صحابہ کی بحث

۱۰

پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

اصحاب طواہر ————— جو اپنے آپ کو اہل حدیث کہتے ہیں، اور دوسرے لوگ ان کو غیر مقلد کہتے ہیں ————— اس بات کے قائل ہیں کہ پانی میں نجاست گرنے سے پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، اور چاہے پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں پانی پاک ہے ہولانا محمد عبدالرحمن مبارک پوری جو مشہور اہل حدیث عالم ہیں، ترمذی شریف کی شرح مختفۃ الاثواری ص ۶۱ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

حدیث الباب قد استدل بہ الظاہریۃ علی ما ذہبوا الیہ، من ان الماء لا یتنجس مطلقاً، وان تغیر لونہ و طعمہ او ریحہ بوقوع النجاسة فیہ۔
باب کی حدیث (یعنی الماء طہوراً لا یتنجس شئاً) سے اصحاب طواہر نے اپنے اس مذہب پر استدلال کیا ہے جو انھوں نے اختیار کیا ہے یعنی پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، اگرچہ پانی میں نجاست گرنے سے اس کا رنگ، مزہ یا بو بدل جائے۔

مالکیہ کے نزدیک پانی میں ناپاکی گرنے سے اگر کوئی وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا، ورنہ نہیں، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، ان کے نزدیک مدارا و صاف کے بدلنے پر ہے۔

شواہد اور حنا بلہ کے نزدیک اگر پانی ڈوٹلوں (منکوں) سے کم ہے اور اس میں نجاست گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، خواہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ، اور پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے۔ اور اگر پانی ڈوٹلے یا زیادہ ہے تو ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر اتنی ناپاکی گر جائے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو ناپاک ہو جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک اگر پانی تھوڑا ہے تو ناپاکی گرنے سے ناپاک ہو جائے گا خواہ ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، اور پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں پانی ناپاک ہو جائے گا، اور اگر پانی زیادہ ہے تو ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر بہت زیادہ ناپاکی گر جائے یعنی پانی میں ناپاکی کا رنگ، بو، یا مزہ محسوس ہونے لگے تو ناپاک ہو جائے گا۔

اور امام اعظم رحمہ اللہ نے قلیل و کثیر پانی کی کوئی تحدید نہیں کی ہے کیونکہ کسی روایت میں تحدید وارد نہیں ہوئی ہے، امام صاحب رحمہ نے کم زیادہ ہونے کا فیصلہ بتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے مگر چونکہ عام لوگوں کو اس کا فیصلہ کرنے میں دشواری تھی، اور اختلاف کا احتمال بھی تھا، اس لئے امام محمد رحمہ اللہ نے حرکت کے ذریعہ تعیین فرمائی کہ جس پانی کے ایک کنارے میں حرکت دینے سے دوسرا کنارہ نہ ملے تو وہ کثیر ہے اور اگر دوسرے کنارہ تک حرکت پہنچ جائے تو قلیل ہے، امام محمدؒ موطائیں تحریر فرماتے ہیں کہ:

اذا كان الحوض عظيمًا إن	جب حوض (پانی کا گڑھا) بڑا ہو کہ اگر اس
حُرِّكَتْ مِنْهُ نَاحِيَةٌ لَمْ تَحْرُكْ	کے ایک کنارہ کو حرکت دی جائے تو
بِهِ النِّاحِيَةُ الْآخَرَى لَمْ يُقَيَّدْ	دوسرا کنارہ نہ ملے، تو اس پانی کو ناپاک
ذَلِكَ الْمَاءُ مَا وُلِعَ فِيهِ مِنْ	نہیں کرے گا اس پانی میں کسی درندہ
سَبَبٍ، وَلَا مَا وُلِعَ فِيهِ مِنْ	کامتہ ڈالنا، اور نہ اس پانی میں کسی
قَذَرٍ إِذَا كَانَ يَغْلِبُ عَلَى رِيحِ	ناپاکی کا گرنا مگر یہ کہ ناپاکی غالب ہو جائے

اوطعہ، فاذا كان حوضاً صغيراً
 ان حركت منه ناحية تحركت
 الناحية الاخرى، فوكلّم فيه
 السباع، او وقع فيه الفحل
 لا يئو صاً منه وهذا
 ككلمة قول ابی حنیفہ رحمہ
 اللہ تعالیٰ (ص ۷۶)

امام محمد رحمہ اللہ نے حرکت کے ذریعہ فیصلہ کرنے کو امام اعظم رحمہ
 اللہ کا قول قرار دیا ہے، کیونکہ یہ امام صاحب کے قول کی تشریح ہے،
 ورنہ امام صاحب نے خود کوئی معیار مقرر نہیں کیا، مبتنی یہ کی رائے پر معاملہ
 کو چھوڑ دیا ہے، اور مبتنی یہ کی رائے پر معاملہ کو چھوڑنے کا مطلب یہی ہے
 کہ دیکھنے والے کی نظر میں پانی اتنا زیادہ ہو کہ اگر اس میں کسی جگہ ناپاکی
 گرے تو وہ سارے پانی میں نہ پھیل جائے، بلکہ بعض پانی ہی میں رہے،
 اور تھوڑے پانی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، اور اس بات کا فیصلہ حرکت
 دینے ہی سے کیا جاسکتا ہے، اگر ایک طرف کی حرکت دوسری طرف
 پہنچتی ہے تو نجاست کا اثر بھی پہنچے گا، ورنہ نہیں۔

پھر چونکہ اس بات کا فیصلہ بھی عام لوگوں کے لئے دشوار تھا کہ ایک
 طرف کی حرکت دوسری طرف پہنچتی ہے یا نہیں؟ اس لئے امام محمد رحمہ
 اللہ سے سبق کے دوران پوچھا گیا کہ مثال سے اس کی وضاحت فرمائیں،
 چنانچہ آپ جس مسجد میں سبق پڑھا رہے تھے، اس کے صحن کی طرف اشارہ
 کر کے فرمایا کہ: کَصَحْنٍ مَسْجِدِي هَذَا (میری اس مسجد کے صحن کے
 بقدر بڑا حوض ہے، اور اس سے کم چھوٹا حوض ہے) سبق کے بعد طلبہ نے
 اس صحن کی باتوں سے پیمائش کی، اور ہاتھ چونکہ چھوٹے بڑے ہوتے ہیں
 اس لئے مختلف اقوال پیدا ہو گئے۔ فقہاء متاخرین نے
 عوام کی سہولت کے لئے ان مختلف اقوال میں سے درمیان فی قول

وہ درودہ (۱۰ × ۱۰ = ۱۰۰) یعنی ستوا تھوڑے کچھ کا قول لے لیا، اسی پر عام طور پر فتویٰ دیا جاتا ہے، مگر مذہب حنفی میں یہ اصل قول نہیں ہے۔

روایات پانی کی پاکی، ناپاکی کے سلسلہ میں درج ذیل روایات ہیں:

پہلی روایت: **بُضَاعَةُ** کنویں کا واقعہ ہے، **بُضَاعَةُ** مدینہ منورہ کی

ایک عورت کا نام تھا، یہ کنواں اس عورت کے نام سے مشہور تھا، یہ کنواں ہندوؤں

کے نشیبی حصے میں واقع تھا، برسات میں مدینہ منورہ کا پانی اسی جانب بہتا تھا،

اور یہ کنواں اس کی زد میں آتا تھا، برسات کے بعد اس کنویں سے پانچ باغوں

کی سیرابی ہوتی تھی، اس کنویں کا پانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کے استعمال

کے لئے لایا جاتا تھا، ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پانی سے وضو فرما رہے تھے، صحابہ

کرام نے دریافت کیا: یا رسول اللہ! آپ **بُضَاعَةُ** نامی کنویں کے پانی

سے وضو فرماتے ہیں حالانکہ اس میں حیض کے چھتھرے، کتوں کا گوشت

اور بدبودار چیزیں ڈالی جاتی ہیں؟؛ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد

فرمایا: **إِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُتَجَسَّسُهُ شَيْءٌ** (ترمذی ص ۱۱۱) پانی یقیناً پاک

ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی

دوسری روایت: حضرت ابو امامہ باہلی رضی اللہ عنہ سے مروی

ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

إِنَّ الْمَاءَ لَا يُتَجَسَّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَاءٌ بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی

مگر وہ ناپاکی ستنی ہے جو پانی کی ہو،

لوہہ (ابن ماجہ ص ۱۱۱) مزہ اور رنگ پر غالب آجائے۔

یہ حدیث ابن ماجہ میں ہے، اس کی سند میں رشید بن سعد ایک

راوی ہیں جو ضعیف ہیں، یہ حدیث سنن بیہقی وغیرہ میں ایک اور سند

سے بھی آئی ہے، مگر وہ بھی ضعیف ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

إِنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ إِلَّا أَنْ تَغَيَّرَ پانی بے شک پاک ہے مگر یہ کہ اس کی

ربیعہ او طعمہ اولونہ
بنجاسۃ تحدّث فیہا
بوہزہ، یارنگت کسی ایسی ناپاکی کی وجہ
جو اس میں گری ہے بدل جائے، تو وہ
پانی مستثنیٰ ہے۔

اس حدیث کی سند میں یقیناً بن الولید ایک راوی ہیں جو متکلم فیہ
ہیں، الغرض استنثار والی کوئی روایت صحیح نہیں ہے۔

تیسری روایت: حضرت جابر بن عبد اللہ رضی فرماتے ہیں کہ ہم دوران
سفر ایک تالاب پر پہنچے، اچانک ہم نے دیکھا کہ اس میں ایک مرا ہوا گدھا
پڑا ہے، ہم اس کا پانی استعمال کرنے سے رُک گئے، یہاں تک
کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ اِنَّ
الْمَاءَ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ (بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی) پھر ہم
نے پانی پیا اور سیراب ہوئے، اور ہم نے اپنے ہمراہ بھی اس کا پانی لیا
یہ حدیث شریف ابن ماجہ میں ہے، اس کی سند میں

طریف بن شہاب ایک راوی ہیں جو ضعیف ہیں۔

چوتھی روایت: ثَلَاثِينَ (دوڑھکوں) والی حدیث ہے، حضرت
ابن عمر رضی فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے
میں پوچھا گیا جو چٹیل زمین میں ہوتا ہے، اور جس پر چوپائے اور درندے
باری باری آتے ہیں، (وہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟) حضور اکرم صلی
اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اِذَا بَلَغَ الْمَاءُ ثَلَاثِينَ لَمْ يَحْمِلْ
الْخَبَثَ (ترمذی ص ۱)

جب پانی دُؤْلَعِ (ٹکے) ہو جائے تو وہ
ناپاکی کو نہیں اٹھاتا
پانچویں روایت: مارا کد میں پیشاب کرنے کی ممانعت والی
حدیث ہے، امام بخاری اور مسلم حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
روایت کرتے ہیں کہ:

لَا يَبُوءُ لَنْ أَحَدٍ كَفَى الْمَاءِ
الدَّائِمُ الَّذِي لَا يَجُوزِي، ثُمَّ
يَغْتَسِلُ فِيهِ (مشکوٰۃ ص ۱۷)

تم میں سے کوئی شخص ہرگز اس ٹھہرے
ہوئے پانی میں جو بہتا نہ ہو پشاب نہ کرے
پھر وہ اس میں غسل کرے گا۔

چشمی روایت: نیند سے بیدار ہونے والے کی حدیث ہے،
بخاری و مسلم حضرت ابو ہریرہ رضی سے روایت کرتے ہیں کہ آں حضور صلی
اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ
فَلَا يَقْبِضْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى
يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَذْرُو
أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ (مشکوٰۃ ص ۱۷)

جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار
ہو تو اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں نہ ڈالے
جب تک وہ ہاتھوں کو تین دفعہ دھو نہ
لے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس
کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری ہے؟

ساتویں روایت: ولوغ کلب کی حدیث ہے، امام بخاری اور مسلم
حضرت ابو ہریرہ رضی سے روایت کرتے ہیں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے ارشاد فرمایا کہ:

إِذَا اشْرَبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ
فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ
مسلم شریف کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ:

ظَهَرَ إِنَاءُ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ
الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ
أَوْ لَاهُنَّ بِالْمَرَّاتِ (مشکوٰۃ ص ۱۷)

تمہارے برتن کی پاکی جب اس میں کتا
منہ ڈال دے، یہ ہے کہ اس برتن کو
سات مرتبہ دھوؤ، ان میں سے پہلی
مرتبہ مٹی سے دھوؤ۔

آٹھویں روایت: گھی میں چوہا گرنے کی حدیث ہے بخاری شریف
میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ (جھے ہوئے) گھی میں

حدیث بہتے ہوئے پانی کے بارے میں ہے، یعنی پہاڑی علاقوں میں پائے جانے والے چشموں اور آبشاروں کے بارے میں ہے جن میں پانی زمین سے پھٹتا ہے، یا اوپر سے ٹپکتا ہے، پھر جب گڑھا بھر جاتا ہے تو پانی بہنے لگتا ہے، ایسے پانی میں اگر ناپاکی گر جائے، یا کوئی درندہ اس میں منہ ڈال کر پانی پئے، تو ناپاکی پانی کی سطح پر نہیں ٹھہرے گی، بلکہ پانی کے بہاؤ کے ساتھ بہہ جائے گی، لہذا یہ حدیث مارِ جاری (بہنے والے پانی) سے متعلق ہے۔

اور قلیل و کثیر پانی کی تحدید کے بارے میں چونکہ کوئی نص نہیں ہے، اس لئے امام اعظم رحمہ اللہ نے اس معاملہ کو مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے لوگوں کی سہولت کے لئے حرکت کو معیار مقرر کیا ہے مگر جب اس سے فیصلہ کرنے میں دشواری محسوس ہوئی، تو صحن مسجد کو مثال کے طور پر بیان کیا، جس کی پیمائش میں اختلاف ہوا، متاخرین نے ان مختلف اقوال میں سے درمیانی قول دُور دُور کو برائے فتویٰ اختیار کیا۔ پس دُور دُور پر کسی نص کا مطالبہ کرنا ایک بے معنی سی بات ہے، مگر اہل حدیث حضرات کے بہت بڑے عالم مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے ہندوستان کے تمام احناف کو بذریعہ اشتہار چیلنج دیا جس میں اس مسئلہ کے لئے بھی نص صحیح صریح طلب کی، حضرت قدس سرہ نے اولہ کاملہ میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ ذیل میں پڑھئے مزید تفصیل کے لئے تسہیل اولہ کاملہ کا مطالعہ مفید ہوگا۔

دفعہ عاشہ

خلاصہ جواب اولہ کاملہ | خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ حضرت سائل لاہوری نے خفیہ سے تحدیدِ آب کثیرہ دُور دُور کے ساتھ کرنے کی دلیل طلب کی تھی۔ اس کے جواب میں اولہ کاملہ میں یہ بیان کیا تھا کہ آپ کا مطلب اگر یہ ہے کہ بجائے تحدیدِ دُور دُور "عدم تحدید"

حق ہے، اور حجت اس بارے میں حدیث الماء طہور ہے، تو یہ آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ حدیث مذکور میں الف لام طبیعت یا استغراق کا مانا جائے، اور یہ امر کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں، بلکہ شان نزول حدیث مذکور، اور احادیث دیگر، عمل درآمد زمانہ نبوت و صحابہ وغیرہ اس کے مخالف ہیں، بلکہ الف لام حدیث مذکور میں عہد خارجی ماننا پڑے گا، اور جب الف لام عہد کا ہوا، تو اب ثبوت ”عدم تحدید“ اس حدیث سے معلوم ایکونکہ ثبوت ”عدم تحدید“ استغراق و طبیعت پر موقوف ہے۔

اور اگر بمقابلہ تحدید درود آپ درپے تحدید قلّین ہیں، اور حدیث قلّین آپ کی سند ہے، تو اول تو وہ حدیث مضطرب ہے، اور اضطراب آیا تو پھر آپ کی شرط صحت کہاں سے آئے گی، جو آپ کا مدعا ثابت ہو؟! ————— دوسرے حدیث لایبؤنّ لحدّکم جو صحیح متفق علیہ ہے، حدیث قلّین کے معارض، کیونکہ حدیث لایبؤنّ سے صاف ظاہر ہے کہ پیشاب وغیرہ کے پڑنے سے کوئی خرابی آتی ہے، جس کی یہ پیش بندی ہے، سو وہ خرابی بجز نجاست اور کیا ہوگی؟ مگر مضمون لایجحد الخبیثہ اور لایمحصیہ بظاہر اس کے مخالف، کیونکہ اس سے نفی نجاست مقصود ہے، اور حدیث سابق سے وجوہ نجاست ثابت۔

علاوہ ازیں توافقی آراء خاص و عام، و ارشادات نبوی، و کیفیت زمانہ نبوت اس امر کی مؤید کہ پانی و قورع نجاست سے نجاست قبول کرتا ہے، ظہور اثر نجاست ہو کہ نہ ہو، ان وجوہ سے حدیث الماء طہور اور حدیث قلّین تو مثبت عدم تحدید و تحدید نہ رہیں، اور حدیث لایبؤنّ بوجہ احتیاط واجب العمل ہوئی، کیونکہ ایسے مقامات میں بدلات وجوب طہارت بعد نوم، یا حرمت اکل متیّد واقع فی الماء احتیاط واجب ہے، ہاں فرق آپ قلیل و آپ کثیر متفق علیہ ہے، اس لئے قلیل کو دو قورع نجاست سے ناپاک، اور کثیر کو تا وقتیکہ احادیث متغیرہ ہوں ظاہر سمجھنا ضروری ہوا۔

اور چونکہ فرق آپ قلیل و آپ کثیر منجملہ محسوسات ہے، اور کوئی حدیث صحیح قابل اعتماد

۱۔ طبیعت: ماہیت، استغراق، تمام افراد کو گھیر لینا، الف لام منی کو افلام طبیعت بھی کہتے ہیں ۱۲۔ توافقی: اتفاق ۱۳۔ شکار اگر نرخی ہو کہ پانی میں گر جائے اور مر جائے، تو اس کا کھانا جائز نہیں، کیونکہ معلوم نہیں وہ تیر کے زخم سے مرے، یا پانی کی وجہ سے مرے، اس لئے احتیاط اس کے نہ کھانے میں ہے ۱۴۔

در بارہ تحدید قلیل و کثیر موجود نہیں، اور حدیث ثقیلین بوجہ اضطراب ایسے سوانح میں بحث نہیں ہو سکتی، کیونکہ شرائط اولے فرائض کے لئے ایسی ہی بحث چاہئے جیسی فرائض کے لئے، تو اس لئے اس کو رائے جتنی بہر رکھنا مناسب ہو، کیونکہ اولے فرائض میں ہر رنگہ رائے جتنی بہ کام آتی ہے، اور اسے چھ ماہیں تیز کر فروع میں ضرور ہے، اور سب جانتے ہیں کہ تیز رائے جتنی بہ چھوڑی جتنی ہے، دینی نہ احتیاس نکاح اور اہستہ و غیرہ قصوں میں زوج و دام و غیرہ کا خون ہونا شرط ہے، اور یہ امر رائے جتنی بہ پر موقوف ہے، کیونکہ سب جانتے ہیں کہ ایمان کا پہچانا ایک رائے کی بات ہے، کیونکہ اصل ایمان امر بھی ہے ————— سوجب امام صاحب نے یہ لکھا کہ رائے جتنی بہ اس باب میں بحث کا مل ہے، تو بنا چاری اُسی کی رائے بہر رکھنا ضرور ہوا۔

باقی ردائے درود، سواں پر شور و شغب کرنا امر ہے چاہے اس کو کسی نے خفیہ میں سے اصل مذہب نہیں کہا، ہاں کسی کی بھی رائے ہو تو مضائقہ نہیں، سو چونکہ اتفاق سے اکثر کی رائے اسی طرف تھی اس لئے یہی مشہور اور معمول بہ عند الشاخرین ہو گیا، اور جو عام صاحب رائے نہیں جوتے ان کے لئے یہ رائے ایک عکسہ گاہ ہے بحث نظر آتی، اور نہ اصل مذہب یہی ہے جو رائے جتنی بہ میں آئے۔

اب گزارش یہ ہے کہ آپ کے پاس اگر کوئی حدیث ————— حسب شرائط مسئلہ مشہور ————— صحیح جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور وہ حدیث ثبوت مذہب کے لئے بعض صحیح قلیل الہان بھی ہو، موجود ہو تو پیش کیجئے، اور وحشی کی جگہ بیٹھ بیٹھ، ورنہ ان کئی ترائیوں سے تابع ہو جائیے، کیونکہ حدیث السنۃ الطویلہ اور حدیث ثقیلین سے تو آپ کی مطلب ہادی معلوم اکتافاً، حدیث السنۃ الطویلہ اول تو صحیح متفق علیہ نہیں، کیونکہ ہندوی و سلم نے تو اس کو لیا ہی نہیں، اور باقی الہی کتب مستمسک سے کسی نے اس کی تصحیح نہیں فرمائی، اور لکھا امام ترمذی نے بروایت ابو اسامہ روایت کر کے فرمایا ہے :

لَمْ يَرَوْهُ حَدِيثًا ابْنِ أَبِي سَعْدٍ فِي بَقِيَّةِ حَدِيثِهِ (حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے روایت نہیں کیا)
اَحْسَنَ وَكَأَنَّكَ يَكُونُ ابْنُ أَبِي سَعْدٍ (ابو اسامہ سے عمدہ کسی نے روایت نہیں کیا)

اور باوجود اس کے حدیث مذکور کو حسن کہہ سکتے ہیں، فرمایا، تو اب اگر کوئی صحیح بھی کہتا ہے، تو اول تو صحبت متفق علیہ آپ کی شرط کے موافق کہاں سے آئے گی، تاہم قلیل نظر اس سب کے اگر صحیح متفق علیہ مان بھی لیجئے، تو پھر اس کا جواب کیا کہ حضرت سائیں

کی شرط ثانی، یعنی ثبوت مدعا کے لئے نص صریح قطعی الدلالت ہونا، اس میں مفقود ہے،
 کما هو ظاهر۔

باقی رہی حدیث ثلثین، اول تو اس کو بہت سے ائمہ معتبرین — مثل علی بن
 مدینی، وابن عبد البر وغیرہ — غیر ثابت و ضعیف فرماتے ہیں، اور پیاس خاطر جناب اگر
 سب امور سے قطع نظر کر کے تصحیح صحیحین کا اعتبار بھی کیا جائے، تب بھی حضرت سائل کی یہ
 شرط کہ اس حدیث کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، قیامت تلک بھی حدیث ثلثین میں محقق
 نہ ہوگی، اور اگر صحت اجماعی متفق علیہ کے وہ معنی لئے جائیں جو کہ حضرت سائل نے بعد متنبہ
 اپنے اشتہار ثانی میں گھڑ لئے ہیں، تو قطع نظر اس کے کہ وہ مطلب، الفاظ مذکورہ اشتہار
 اول کے مخالف ہے، پھر بھی صحت متفق علیہ معززہ سائل، حدیث ثلثین میں مسلم نہیں —
 وَمِنْ اَدْعَائِیْ فَعْلِیْہِ الدِّیَانُ — جب کوئی صاحب درپے اثبات ہوں گے، اس وقت ہم
 بھی ان اشار اللہ تعالیٰ جواب عرض کریں گے۔

بالجملہ حدیث الماء طهوراً اور حدیث ثلثین تو موافق شرائط مسئلہ حضرت سائل نہ
 ہوں، اب ضرور ہو کہ اور کوئی حدیث صحیح متفق علیہ، جو کہ ثبوت مدعا کے لئے نص صریح
 قطعی الدلالت بھی ہو، اگر موجود ہو تو بیان فرمائیے — یہ خلاصہ اور ما حاصل ہے اس
 جواب کا جو ادلہ کاملہ میں بیان کیا گیا۔

دہ دردہ کی بحث

دہ دردہ کے بارے میں ادلہ کاملہ میں لکھا گیا تھا کہ وہ اصل مذہب
 نہیں ہے، اصل مذہب رائے مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہے، اور دہ دردہ منجملہ
 آرائے مبتلیٰ بہ ہے، اکثر فقہار نے اس کو صحیح معیار سمجھا ہے، اس لئے

۱۷ یعنی بالاتفاق صحیح وہ حدیث ہے جس پر کوئی ایسا کلام نہ ہو جو کسی سے اُٹھ نہ سکے ۱۲

۱۸ یعنی محمد حسین صاحب کے تحریف کردہ معنی ۱۲

وہ متاخرین میں معمول بہن گیا ہے، اور عوام کے لئے وہ ایک بے حجت
تکلیف گاہ بن گیا ہے۔ صاحب مصباح نے اس میں سے
لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ کی طرح صرف یہ بات اڑائی کہ جب ذہ درودہ اصل مذہب
نہیں ہے تو:

”اتنا اور زیادہ فرمادیتے کہ یہ جو بعض کتب خفیہ میں عمل کرنا اس پر
وجوہاً تھا لکھا ہے وہ غلط اور غلط ہے، اور بحر الرائق وغیرہ میں اس کو
چند وجوہ سے رد کر دیا ہے، تو اور زیادہ عنایت ہوئی“ (ص ۹)

حضرت قدس سرہ نے جواب میں سب سے پہلے یہ بتایا ہے کہ ذہ درودہ
غلط نہیں ہے، بلکہ وہ بھی مبتلیٰ بہ حضرات کی رایوں میں سے ایک رائے
ہے، بلکہ قوی تر رائے ہے، پھر وہ غلط کیوں کر ہو سکتی ہے؟ اور جن لوگوں
نے ذہ درودہ پر عمل کو واجب کہا ہے، ان کے قول میں اور امام صاحب
کے قول میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ پھر اس بات کی وضاحت کی
ہے کہ صاحب بحر الرائق نے ذہ درودہ کے قول کو غلط نہیں کہا ہے، بلکہ
انہوں نے بھی عوام کی سہولت کے لئے اس قول کو پسند کیا ہے، اور ان
کے قول کا اصل مقصد ذہ درودہ کو اصل مذہب سمجھ کر دلیل کا مطالبہ کرنے
والوں کو لگام دینا ہے۔ پھر بحث کے آخر میں یہ بتلایا ہے کہ
چونکہ قلیل و کثیر پانی کی تحدید کے لئے کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے،
اس لئے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑنا مناسب معلوم ہوتا ہے، شریعت
میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً یہ مسئلہ اتفاق ہے کہ عمل قلیل
سے نماز باطل نہیں ہوتی، کثیر سے باطل ہو جاتی ہے، مگر تھوڑا عمل
کون سا ہے اور زیادہ کون سا؟ یہ بات نصوص میں مُفَصَّرَح نہیں ہے
اس لئے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

اب مصنف مصباح مجتہد محمد احسن صاحب جو اس کے مقابلہ میں اپنے جوہر اجتہاد
ظاہر کرتے ہیں ان کو عرض کرتا ہوں:

قولہ: ہر گاہ وہ درود کوئی اصل مذہب نہیں، فقط رائے کی بات ہے، تو ناحق آپ نے اتنا شیخی بیچ اپنی تقریر پر تڑو لیں برتا، جواب سائل اتنا ہی کافی تھا کہ وہ درود اصل مذہب نہیں، البتہ اس تقریر طویل الذیل کے عوض اتنا اور زیادہ فرمادیتے کہ بعض کتب حنفیہ میں جو اس پر عمل کرنا واجب لکھا ہے یہ غلط ہے، تو اور زیادہ عنایت ہوتی، اور اہل علم کے اس طعن سے جو آپ پر وارد کرتے ہیں کہ سوال پر سوال کرنا منافق کے خلاف ہے جھوٹ جاتے (انتہی ملخصاً)

دہ درودہ منجملہ آرائے مبتلیٰ ہے | اقول مجولہ! مجتہد صاحب! اس عبارت اولہ کاملہ کا یہ مطلب تھا کہ سائل لاہوری نے جو ثبوت تحدید

دہ درودہ کے لئے حدیث صحیح متفق علیہ ہم سے طلب فرمائی ہے، سر اسر بے جا ہے، کیونکہ وہ درود اصل مذہب نہیں، مذہب حنفیہ اس بارے میں اعتبار رائے مبتلیٰ پر ہے مگر چونکہ بعض اکابر کی رائے یہی ہوئی، تو اب وہ درودہ منجملہ افراد رائے مبتلیٰ پر ہو گیا، نہ کہ اس کے مخالف، اور اُن کے حق میں یہی مقدار حسب قاعدہ امام معتبر ہو گئی، ہاں وہ عوام جو کہ صاحب رائے نہیں اور اُن کی رائے پر چھوڑنے میں اندیشہ فساد امور دینی ہے، ان کے لئے یہ تحدید چونکہ نیکہ گاہ بے محنت نظر آئی، اس لئے بعض اکابر نے ان کے لئے حد مقرر کر دی، سو اب حضرت سائل کا ایسے امور کے لئے محنت قطعی طلب کرنا، ان کی ناواقفی پر دال ہے۔

ادلہ کی پیش بندی | سوا الحمد للہ! اس امر کو تو مصنف مصباح نے بھی تسلیم کر لیا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ: ”سائل کے سوال کا جواب فقط اتنا ہی کافی تھا کہ

دہ درودہ کوئی اصل مذہب نہیں“۔ باقی یہ اعتراض کرنا کہ اس کے سوا جو امور ضمن تقریر ادلہ میں موجود ہیں، محض طولِ لاطائل اور خلاف قاعدہ مناظرہ سوال پر سوال کرنا ہے، مجتہد صاحب کی کم فہمی ہے، مجتہد صاحب بے شک آپ کے سائل لاہوری کا جواب تو بقول آپ کے اسی قدر کافی تھا، مگر ادلہ کاملہ میں اس خیال ہے کہ مجتہدین آخر الزماں فقط اس سوال کے جواب کو سن کر کرب ساکت ہوں گے؟ بلکہ حدیث ثقیلین یا حدیث الماء طہود کو ضرور پیش کریں گے، بنظر پیش بندی ان کا جواب بھی عرض کر دیا تھا، تو یہ سوال پر سوال ہی

نہیں، اچھا چاہئے کہ خلاف قانون منظر ہو۔

تھا شاید کہ آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ سوال کا جواب فقط استاذی کافی تھا، اور ہم بھی فرماتے ہو، سوال پر سوال کرنا خلاف منظر ہے، جناب بنو خلاف قانون منظر تو جب کہا ہو تا کہ ہم آپ کے سوال کا جواب نہ دیتے، اور اس کے عوض کیف سا ملحق آپ کے کوئی سوال کرتے، ہم نے تو بقول آپ کے جواب کافی بھی بیان کر دیا، اور اس کے علاوہ آپ کے خلاف استاذی کا بھی اسناد اور کر دیا، چنانچہ آپ نے اس تمام دفعہ میں جبران خیالات مسندودہ کے اور کوئی نئی بات نہیں فرمائی، کیا سببانی، اور سوال پر سوال کرنے کا طعن اس محل میں ان بشار اللہ تعالیٰ بجز آپ کے مقررین و مذاہمین دانش کلم کے اور کوئی ہم پر نہ کرے گا۔

اور جو طلبہ ذہ درود پر عمل کرنے کو واجب ذہ درود پر عمل کرنے کا مطلب فرماتے ہیں، آپ جیسوں سے تو ان کی تخطی ان بشار اللہ تعالیٰ قیامت تک نہ ہو سکے گی، وہاں ان کا مطلب ہی مثل سائل لاہوری اگر کسی کی سمجھ میں نہ آئے تو پھر پھٹے اعتراض کیجئے بجا ہے۔

سنئے، جن حضرات نے اس پر عمل واجب کہا ہے، ان کا یہ مطلب نہیں کہ یہ اصل مذہب ہے، بلکہ ان کا مذہب بعینہ مذہب امام ہے، مگر چونکہ اکثر مشائخین کی رائے میں فرق مابین الثقلین والکثیرہ کی مقدار نظر آتی، اس لئے جو وہ اختتام عوام ان طار نے عوام کے لئے بھی حد مقرر فرما دی، کیونکہ اور حد بعض اکابر ہی کی رہی ہے، اس لئے بھی ہوئی اور اختتام عوام جو اصل رائے نہیں — اس میں پورے طور سے تصور، چنانچہ خود مختار میں ہے

لكن في الظهور والاعتقاد بان اعتدال العشر اخصبك ولا يستبان حتى من لا راق له من العوام ملذذ الفنا به المتأخرون الاكثام (نسخہ طبعی ۱)

(لیکن اخبار لائق میں ہے: اور تم واقعہ ہو کر نہ درود کا اعتبار کرنا زیادہ حکم ہے، خصوصاً عوام کے لئے یہی کی کوئی رائے نہیں ہے، اسی لئے ذہ درود پر انکار طار مشائخین نے فتویٰ دیا ہے)

اور شاہی میں اسی قول کی شرح میں ہے:

۱۔ کیف سا ملحق: اور ارادہ کے ۲۔ ملذذودہ: بندہ کے ۳۔

۴۔ مزاد وہ طار میں انہوں نے ذہ درود پر فتویٰ دیا ہے ۵۔ کم زیادہ دانی کے درمیان صرفہ اس ۶۔

لکن ذکر بعض المحشّین عن شیخ الاسلام العلامة سعد الدین الذہری فی رسالۃ
 "القول الرائق فی حکم ماء الفساق" انه حَقَّقَ فیہا ما اختاره اصحاب المتون، من اعتبار
 العشر، وَرَدَّ فیہا علی مَنْ قال بخلافه رَدًّا اَبْلَغًا، وَأَوْرَدَ نَحْوًا مَّا نَقَلَ ناطقًا بالصواب
 إلی ان قال: شعر

وَإِذَا كُنْتُ فِي الْمَدَارِكِ غُرًّا ثُمَّ ابْصَرْتُ حَارِظًا، لَا تَمَارِي
 وَإِذَا لَمْ تَرَ الْهِلَالَ فَسَلِّمْ لِأَنْبَاسٍ رَأَوْكَ بِالْأَبْصَارِ

وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْمَتَأَخِّرِينَ الَّذِينَ أَقْنَوْا بِالْعَشْرِ، كصاحب الهداية وقاضی خان
 وغیرہما من اهل الترجیع، هُمَا عَلِمَا بِالْمَذْهَبِ مِنَّا، فَعَلِمْنَا اتِّبَاعَهُمْ، وَيُؤَيِّدُكَ مَا قَدْ مَنَّا
 الشَّارِحُ فِي رِسَالَةِ الْمَفْتَى، وَأَمَّا نَحْنُ فَعَلِمْنَا اتِّبَاعَ مَا رَجَّحُوهُ وَمَا صَحَّحُوهُ كَمَا لَوْ أَفْتَوْنَا
 فِي حَيَاتِهِمْ، انْتَهَى (صلّاہ)

(ترجمہ: لیکن بعض حاشیہ نگاروں نے علامہ شیخ الاسلام ذہری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے
 اپنے رسالہ القول الرائق میں اُس قول کو مدلل کیا ہے جس کو اصحاب متون نے یا ہے یعنی وہ درودہ
 کا قول، اور اس رسالہ میں ان لوگوں کی سخت تردید کی ہے جو وہ درودہ کے خلاف کہتے ہیں، اور تقریباً
 ستر سو سالوں سے صحیح بات ثابت کی ہے، حتیٰ کہ یہ کہہ دیا ہے کہ

① جب تم مدارک (دلائل) میں نا تجربہ کار ہو (یعنی ان نصوص کا جن سے احکام شرعی ثابت
 ہوتے ہیں تجربہ نہیں رکھتے) پھر تم کسی ماہر کو دیکھو تو اس سے جھگڑا مت کرو۔

② اور جب تم نے چاند کو نہ دیکھا ہو تو بات مان لو یہ ان لوگوں کی جنھوں نے اپنی آنکھوں سے چاند دیکھا ہے
 پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ معنی نہیں ہے یہ بات کہ جن حضرات نے وہ درودہ پر فتویٰ دیا ہے،
 مثلاً صاحب ہدایہ، قاضی خاں وغیرہ جو اصحاب ترجیع ہیں، وہ مذہب حنفی کو ہم سے زیادہ جانتے تھے،
 لہذا ہم پر ان کی پیروی لازم ہے، اور شارح کا وہ قول اس کی تائید کرتا ہے جو پہلے رم المفتی میں
 لکھا جا چکا ہے کہ: ہم پر تو اسی کا اتباع لازم ہے جن کو ان حضرات نے راجع اور صحیح قرار دیا ہے،
 جیسا کہ اگر وہ حضرات اپنی زندگی میں فتویٰ دیتے۔)

مجتہد صاحب! بغور ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ائمہ اہل ترجیع عشرین عشر پر عمل کرنے کو مختار
 وَاَصْبَحُوا فَرَمَاتے ہیں، جس کا یہ مطلب ہے کہ یہ اکابر اس پر عمل کرنے کو اصل مذہب تو نہیں
 فرماتے، مگر بوجہ دیگر اس پر عمل کرنا اَصْبَحُوا احسن ہے۔

صاحب بحر اور اکابر کے اقوال میں تعارض نہیں ہے، باقی آپ کا یہ فرمانا کہ: ”بحر الرائق وغیرہ میں اس پر قہراً عمل کرنے کو غلط

کہا ہے۔“ اول تو انہ فرماتے ہیں کہ مقابلہ میں صاحب بحر کا قول سموع نہ ہوگا، مع ہذا اگر نظر انصاف سے دیکھئے تو صاحب بحر کے قول میں اور اقوال سابقہ میں تناقض نہیں، کیونکہ اقوال سابقہ کا مطلب فقط یہ ہے کہ چونکہ عشر و فی عشر کو اکابر متاخرین نے جن میں بعض عند الفقہاء ترجیح میں شمار ہوتے ہیں۔ معتبر فرمایا ہے، اور عوام کے لئے اضبط و اصلح بھی ہے، اس لئے اس پر عمل کرنا مختار و عمدہ ہوگا، ان حضرات کا یہ مطلب نہیں کہ اصل مذہب خفیہ ہی ہے، ہاں وہ عوام کہ جوابل رائے نہیں، اور ان کی رائے کا اعتبار نہیں، ان کے حق میں ہی قول ضروری العمل ہونا مناسب معلوم ہوتا ہے، سو اس مضمون کو صاحب بحر بھی تسلیم فرماتے ہیں، چنانچہ ان کی عبارت یہ ہے:

(اگر کوئی اعتراض کرے کہ ہایہ میں اور بہت سی کتابوں میں ہے کہ فتویٰ ذہ در دہ پر ہے، اور اسی کو اصحاب متون نے اختیار کیا ہے، تو ان حضرات کے لئے کیسے جائز تھا کہ اصل مذہب کے علاوہ کونچھ دیں؟ تو جواب یہ ہے کہ چونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اصل مذہب یہ تھا کہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے اور رائیں مختلف ہو سکتی ہیں (اور ان میں سے ایک رائے ذہ در دہ کی بھی ہو سکتی ہے) بلکہ بہت سے آدمی وہ ہوتے ہیں کہ امور دینیہ میں ان کی کوئی رائے نہیں ہوتی، تو عوام کی سہولت اور آسانی کے لئے شارع نے ذہ در دہ کا اعتبار کر لیا)

قَالَ قُلْتُ: رَأَى فِي الْهَدَايَةِ وَكَثِيرٍ مِنَ الْكُتُبِ أَنَّ الْفَتَوَى عَلَى اعْتِبَارِ الْعَشْرِ فِي الْعَشْرِ، وَاخْتَارَهُ أَصْحَابُ الْمَتُونِ فَكَيْفَ سَأَعُ لَهُمْ تَرْجِيحُ غَيْرِ الْمَذْهَبِ؟ قُلْتُ: لَمَّا كَانَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ التَّفْوِيضَ إِلَى رَأْيِ الْمُبْتَلَى بِهِ، وَكَانَ الرَّأْيُ يَخْتَلِفُ، بَلْ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهُ أَعْتَزَّ بِالْمَشَاحِصِ الْعَشْرِ فِي الْعَشْرِ تَوْسِيعَةً وَتَيَسُّيراً عَلَى النَّاسِ (بحر ص ۱۴)

اہل فہم نظر انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ صاحب بحر کی اس عبارت سے مطلب معروض بالا صاف ظاہر ہے یا نہیں؟ دیکھئے! صاحب بحر کی عبارت اس امر پر دال ہے کہ عشر فی عشر اصل مذہب خفیہ نہیں، اور اصحاب متون نے جو اس کو اختیار کیا ہے، تو اس کی یہی وجہ ہے کہ ادھر تو بعض اکابر کی یہ رائے ہوتی، اور عوام کے لئے اس میں تیسیر نظر آتی، اس لئے اکابر متاخرین

نے اس کو مفتی بہ قرار دیا، اور یہی مطلب عبارات سابقہ کا تھا۔

تو اب باہم یہ تمام اقوال مع قول صاحب بحر وغیرہ متوافق بھی ہو گئے، اور عشرؓ کی عشر کے مفتی بہ ہونے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی، بلکہ صاحب بحر کے کلام سے صاف ظاہر ہے کہ جملہ علماء کے نزدیک معتبر رائے مبتنی بہ ہے، مگر جب یہ دیکھا کہ عوام کی رائے اس بارے میں کام نہیں دے سکتی، تو اس نے بعض اکابر نے اپنے نزدیک مبتنی بہ کی ایک فرداؤن داد لی دیکھ کر انتظام عوام کے لئے مقرر فرمادی جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ محمد بن عشر در حقیقت قول امام کی تشریح ہے نہ کہ مخالف۔

صاحب بحر کے قول کا اصل منشا

ذوق سلیم یوں مفہوم ہونا ہے کہ حضرت امام نے جبکہ فرقہ قلیل و کثیر کو رائے مبتنی بہ پر حوالہ فرمادیا، اور اکابر متاخرین نے اس کی تحدید در درہ کے ساتھ مقرر کی، تب صاحب بحر وغیرہ علماء کو یہ کھٹکا ہوا کہ مبادا کوئی ظاہر نہیں بوجہ تحدید متاخرین وہ درہ کو اصل مذہب خفیہ سمجھ کر مثل مجتہد لاہوری کے اعتراض کرنے لگے، اور ثبوت اس کا دلائل شرعیہ سے ملگے، تو اس نے صاحب بحر نے وہ درہ پر وجوہاً عمل کرنے کو رد کر دیا۔

اب اس قول بحر پر یہ اعتراض ہوا کہ تم تو عشرؓ کی وجوہاً عمل کرنے کو تسلیم نہیں کرتے، حالانکہ متاخرین متاخرین علماء خفیہ و اصحاب متون نے اسی کو مفتی بہ قرار دیا ہے، تو ان اکابر کے مقابل میں تمہاری تغلیط کب معتبر ہو سکتی ہے؟ تو پھر اس کا جواب خود صاحب بحر قُلْتُ فرما کر بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حضرت امام کا مذہب اس باب میں اعتبار رائے مبتنی بہ تھا، اور عوام جو اہل رائے نہیں ان کو اس پر عمل کرنا دشوار تھا، اس لئے اکابر متاخرین نے تَیْبِ بَرِّ اَعْلٰی الناس اس تحدید کو مناسب سمجھ کر مفتی بہ قرار دیا ہے ان کا مذہب خلاف ارشاد امامؑ نہیں اور صاحب بحر نے جو اس تحدید کو واجب العمل نہیں فرمایا، تو انہوں نے وجوبِ اہلی کا انکار کیا ہے۔

۱۵ یعنی وہ درہ کا قول ۱۲ ۱۳ لوگوں کی سہولت کے لئے ۱۴

۱۵ ابن قیمؒ معری رحمہ اللہ اور علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ کی بحیث پڑھنے سے عام تاثر یہ ہوتا ہے کہ وہ حضرت وہ درہ کی تردید کرتے ہیں، اور علامہ شامی نے نقل کیا ہے کہ حق ان کے ساتھ ہے، مگر ان حضرات کا منشا سرے سے اس قول کو غلط قرار دینا نہیں ہے، کیونکہ وہ درہ کا قول مجملہ آرائے مبتنی بہ ہے، بلکہ اصل حقیقت یہ ہے کہ رائے مبتنی بہ ایک کئی ہے جس کے دسیوں فرد ہو سکتے ہیں، (باقی صفحہ ۴۴)

خلاصہ: یہ ہوا کہ اصل سے توراے مبتلی بہ عمل کرنا واجب ہے، نہ کہ وہ درودہ پر، ہاں بوجہ مصلحت مذکورہ متاخرین نے وہ درودہ پر عمل کرنا مفتی بہ قرار دیا ہے، بالجلد صاحب بحر کو اصل میں ان لوگوں کے اعتراض کا جواب دینا منظور ہے، جو کہ ثبوت عشر فی عشر کے لئے دلیل شرعی مانگتے ہیں، اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہ اصل مذہب خفیہ ہی نہیں، جو ہم سے کوئی دلیل شرعی طلب کرے، مگر چونکہ اس جواب پر یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ یہ جواب جملہ اہل متون کے خلاف ہے تو اس لئے صاحب بحر نے اس کو نقل کر کے اس کا یہ جواب دے دیا کہ اصل مذہب توراے مبتلی بہ ہے، مگر متاخرین نے برائے انتظام احکام شریعت اس حد خاص کو اپنے نزدیک متبن سمجھ کر مفتی بہ فرما دیا ہے، تو اب تحدید وہ درودہ کی وجہ سے نہ مذہب خفیہ پر کچھ اعتراض ہو سکے نہ متاخرین و مضنین پر۔۔۔۔۔ اس تصریح کے بعد بھی آپ وہی الٹی محبتیں تو یا قسمت یا نصیب یا بخت!

(بقیہ حاشیہ ۱۳۵ کا) متاخرین نے ان میں سے ایک فرد وہ درودہ کو فتویٰ کے لئے خاص کیا، تو اس سے یہ غلط فہم پیدا ہوا کہ لوگوں نے اسی کو اصل مذہب سمجھ لیا، یہی غلطی کو اس کے ایک فرد میں خاص کر لینا ہے، جو درست نہیں ہے، بلکہ اس فتوے کے ساتھ یہ بات واضح رہنی ضروری تھی کہ اگر کوئی مبتلی بہ اس سے کم کو کثیر بانی سمجھے تو وہ اس کے حق میں کثیر ہوگا، اور کوئی اتنی مقدار کو بھی کثیر نہ سمجھے تو اس کے لئے یہ مقدار کثیر نہ ہوگی۔۔۔۔۔ اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ اگر کنواں ناپاک ہو جائے، اور سارا پانی نکالنا ضروری ہو، اور کنواں چشمہ دار ہو، پانی ٹوٹنا نہ ہو، تو زنی کے کنوؤں کا اندازہ کر کے دو سو تین سو ڈول اندازہ مقرر کیا گیا تھا، اب یہ اندازہ فتوے کے لئے اس طرح خاص کر لیا گیا کہ دنیا کا کوئی کنواں ہو، خواہ وہ زنی کے کنوؤں سے چھوٹا ہو یا بڑا یا بہت بڑا سب جگہ اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے، یہ ہرگز درست نہیں ہے، بلکہ ہر علاقہ کے کنوؤں کا مفتی حضرات اندازہ کر کے وہاں کے لئے ایک قدر مشترک تخمینہ مقرر کریں گے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، دو سو تین سو ڈول تو ایک خاص جگہ کے کنوؤں کا اندازہ تھا۔۔۔۔۔ یہی حال وہ درودہ کہہ کہ اس کو فتوے کے لئے اس طرح خاص کر لیا گیا ہے کہ سب کے لئے اس کو ماننا ضروری قرار دیا گیا ہے، اب بس وہی بار کثیر ہے، نہ کم نہ زیادہ یہ اصل مذہب کے خلاف ہے، اور یہی غلطی کو اس کے اصل مقتضی سے نکال کر اس کے ایک فرد میں خاص کر لینا ہے، صاحب بحر نے جو سوال و جواب لکھا ہے، اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ یہ قول صرف تیسیر کے لئے تھا، ہر شخص پر یہ حکم لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ اصل مذہب نہیں ہے، واللہ اعلم ۱۲

عمل قلیل و کثیری تحدید بھی
رائے مبتنی بر پھر چھوڑی گئی ہے

اب اس تحدید کے لئے مجتہدان زمانہ حال کا نفس مصریح
قطعی الدلالتہ طلب فرمانا محض تعصّب و جہالت ہے،
باتفاق علماء اس قسم کے امور کے لئے نفس مصریح ضروری نہیں

بلکہ رائے مبتنی پر اعتبار عرف و قیاس علماء اس قسم کی تحدیدات کے لئے حجت کافی ہے، دیکھئے!
باتفاق علماء عمل قلیل مفسدِ صلوٰۃ نہیں، اور عمل کثیر سب کے نزدیک مفسدِ صلوٰۃ ہے، حالانکہ
اس کی تحدید کسی حدیث خاص سے ثابت نہیں ہوتی، آپ تو مجتہد ہیں، بسم اللہ، اگر ہو سکے تو
ثبوت فرق قلیل و کثیر کے لئے آپ ہی کوئی نفس مصریح صحیح قطعی الدلالتہ بیان فرمائیے، آپ سے
نہ ہو سکے تو حضرت سائل و مؤقرّظین و مذاہبن و شیخ الطائفہ سے اس بارے میں استمداد
فرمائیے، دیکھئے حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ مٹھی میں فرماتے ہیں:

مترجم گوید رضی اللہ عنہ وارضاه کہ اتفاق کردہ اند علماء بر آنکہ عمل یہی مُبْتَطِل نماز نیست
در فتاوی عالمگیری مذکور است کہ اگر طفلی یا جامہ را بردوش خود برداشت نمازش
فاسد نمی شود، آرے اگر در برداشتن چیزی سے کہ بہ تکلف آں را بردارد فساد نماز است،
و در منہاج مذکور است کہ کثرت عمل بعرف معلوم می شود۔۔۔ الی ان قال۔۔۔ و صحیح
نزدیک فقیر در حد کثرت و قلت آن است کہ تا تحمل کردہ شود در افعال آن حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم در نماز، مانند حمل امانت و غیر عا شتہ و فتح باب حجرہ و نزول از منبر و معود بر آں،
پس آنچه اہل عقل حکم کنند کہ کمتر است از اں افعال یا برابر آن است آں را قلیل گویند،
الی آخر ما قال (مٹھی ص ۱۲ ج ۱)

(مترجمہ: مترجم کہتا ہے۔۔۔ اللہ تعالیٰ اس سے راضی ہوں اور اس کو خوش کریں۔۔۔
کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عمل قلیل سے نماز باطل نہیں ہوتی، فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر کسی
بچہ کو یا پٹرے کو کندھے پر اٹھا کر نماز پڑھے تو نماز فاسد نہ ہوگی، ہاں اگر کسی بچہ کو تکلف سے اٹھائے گا تو
نماز فاسد ہو جائے گی، اور منہاج میں ہے کہ عمل کا زیادہ ہونا عرف سے معلوم ہوگا۔۔۔ آگے فرماتے
ہیں۔۔۔ اور کمی بیشی کی تعریف میں عاجز کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز

۱۲ لے شیخ الطائفہ: یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی

۱۳ یہ شاہ صاحب رحمہ اللہ کے کسی شاگرد کی بڑھائی ہوئی دہلے

میں کئے ہوئے کاموں میں غور کرنا چاہئے، مثلاً نواسی اُمامہ کو اٹھانا، حضرت عائشہؓ کو اشارہ کرنا، کمرہ کا دروازہ کھولنا، منبر سے نیچے اُترنا اور منبر پر چڑھنا، پس جن کاموں کے بارے میں سمجھ دار لوگ فیصلہ کریں کہ وہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کئے ہوئے کاموں سے کم ہیں، یا ان کے برابر ہیں، ان کو قلیل قرار دینا چاہئے۔
پوری بحث اصل کتاب میں پڑھئے

دیکھئے! شاہ صاحب کے ارشاد سے صاف ظاہر ہے کہ شناختِ قلیل و کثیر کا مدار اس امر پر ہے کہ بعد مشاہدہ و ملاحظہ افعالِ نبویؐ، اہل عقل کے نزدیک جو امر اس کے برابر یا کم ہو، وہ فعلِ قلیل ہے ورنہ کثیر، اور صاحبِ منہاج نے اس کو صاف عرف پر حوالہ کیا ہے، جس سے صاف ظاہر ہے کہ عملِ کثیر و قلیل کی تمیز و تحدید کے لئے اہل عقل کی رائے دلیل کافی ہے، تو اب اگر کوئی صاحبِ تدبّر و عقل بعد ملاحظہ عرف و افعالِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قلیل و کثیر کی شناخت کے لئے کوئی ایسا قاعدہ کلیہ تجویز فرمائے کہ جس پر عوام بھی بے کھٹکے عمل کر لیں، تو آپ ہی فرمائیے یہ امر قابلِ تین ہے یا لائقِ تفرین؟ اور اگر کوئی شخص اس باب میں یعنی تعیینِ حدِ قلیل و کثیر کے لئے حدیثِ صحیح متفق علیہ طلب کرے تو آپ ہی فرمائیے اس کا کیا جواب ہوگا؟ مجتہد صاحب! آج عرض کرتا ہوں کہ اہل فہم کو تو حسب ارشادِ اَلْكَوَالِ نَصَفُ الْعِلْمِ سَائِلَ لَهَاوَرِی کے علم کی حقیقت اس سوال ہی سے معلوم ہو جائے گی، ہاں مخور نشہ ظاہر پرستی اس قسم کے امور کی جس قدر چاہیں توصیف و تعریف کریں، اور اس قسم کے امور، شریعت کے اندر بہت سے ہیں، اگر کوئی صاحبِ کُتُبِ احادیث کو بہ تدبّر ملاحظہ فرمائیں گے تو ان شاء اللہ تعالیٰ عرضِ احقر کی تصدیق کریں گے، اگر ہمارے مجتہد صاحب کی طرح (ایسے) احکام کے ثبوت کے لئے بھی حدیثِ صحیح متفق علیہ قطعی الدلالة ہی ضروری ہوگی، تو شریعت کا اللہ تعالیٰ حافظ ہے۔

گر ہمیں اجتہادِ دعویٰ ہی کرد کا رملت تمام خواہند شد
بطورِ نمونہ ہم نے ایک مثال عرض کر دی ہے، اگر آپ حسب شرائطِ مسئلہ خود فرقی عملِ کثیر و قلیل کو نصِ مرتج قطعی الدلالة سے ایسی طرح پر ثابِت فرمائیں گے کہ ہر خاص و عام ذی رائے ہو یا غیر ذی رائے، اس پر بلا تردد عمل کر لے، تو پھر اور بعض امور کی تحدید ہم آپ کے دریافت کریں گے۔

لے اصل حدیث یہ ہے حَسْبُ السُّؤَالِ نَصَفُ الْعِلْمِ (مشکوٰۃ، حدیث ۵۷۳) یعنی سوال کی خوبی مسئلہ آدھا جاننے کی دلیل ہے ۱۱ لے اگر ایسا ہی اجتہاد کرے گا یہ تو ملت کا کام ختم ہو جائے گا ۱۲

الْمَاءُ طَهُورٌ سِوَا اسْتِدْلَالِ كِي حَقِيقَت

اصحابِ ظواہر کے نزدیک پانی بہر حال پاک ہے، اس کے ناپاک ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں، اور ان کا مستدل میرِ بُضَاع کی حدیث الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يَتَجَسَّسُهُ شَيْءٌ ہے، مگر یہ استدلال اس پر موقوف ہے کہ الْمَاءُ میں الف لام یا تو جس کا ہو یا استغراق کا، جس کا ہونے کی صورت میں پانی کی مابیت پر طہارت کا حکم لگے گا، اور مابیت بدل نہیں سکتی، اس لئے پانی کسی بھی طرح ناپاک نہ ہو سکے گا، اور الف لام استغراق کا ہونے کی صورت میں طہارت کا حکم پانی کے تمام افراد پر لگے گا۔ مگر یہ دونوں باتیں قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتیں، کیونکہ یہ الف لام عبدِ خارجی کا ہے، اور معبودِ میرِ بُضَاع ہے، اسی کنویں کے پانی کے بارے میں یہ ارشاد ہے، نہ پانی کی مابیت پر حکم ہے اور نہ پانی کے تمام افراد پر،۔۔۔ چنانچہ صاحبِ مصباح کو یہاں بہت پریشانی لاحق ہوئی ہے کہ الف لام کو جنسی یا استغراقی کیسے ثابت کریں اور اپنا مذہب کیسے بچائیں الف لام مابیت کا ثابت کرنے کی تو کوئی صورت ان کی سمجھ میں نہیں آئی، البتہ استغراقی ثابت کرنے کی ایک شکل نظر آئی، چنانچہ وہ اس حدیث کو چھوڑ کر حضرت ابوالأمانہ رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث پر پہنچ گئے، جس میں استنشاہ ہے، اور استنشاہ کے سہارے استغراق ثابت کرنے کے لئے ہاتھ پیرا ہے، مگر چونکہ وہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے میرِ بُضَاع والی حدیث کو بالکلیہ چھوڑا بھی نہیں، اور عُنْتُ رُبُود کا اعلیٰ نمونہ دنیا کے سامنے پیش کر دیا۔۔۔ یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ میرِ بُضَاع کی حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، جو حَسَن کے درجہ کی ہے، صحیح نہیں ہے، اور اس میں کوئی استنشاہ نہیں ہے، اور صرف وہی اصحابِ ظواہر کا مستدل ہے، اور حضرت ابوالأمانہ باہلی رحمہ

کی حدیث جس میں استسار ہے، وہ اول تو ضعیف ہے ثانیاً وہ اصحاب ظواہر کا مسئلہ نہیں ہے، کیونکہ وہ حضرات تغیر کی صورت میں بھی پانی کو ناپاک نہیں مانتے، مگر الف لام استغراقی ثابت کرنے کی مجبوری میں صاحب مصباح کو اس ضعیف حدیث کا سہارا لینا پڑا، اور اپنا مذہب ترک کرنا پڑا، یعنی تغیر کی صورت میں پانی کو ناپاک ماننا پڑا، جو اصحاب ظواہر کے مذہب کے خلاف ہے۔

حضرت قدس سرہ نے بحث یہاں سے شروع فرمائی ہے کہ مستثنیٰ منہ پر الف لام کا استغراقی ہونا تسلیم کر لیا جائے، تو بھی اصحاب ظواہر کا استدلال درست ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ استغراق کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور عرفی، اور قرآن و حدیث میں استغراق عرفی کی بکثرت مثالیں موجود ہیں، اس لئے صرف الف لام کے استغراقی ہونے سے مدعا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کا حقیقی ہونا بھی ثابت کرنا ہوگا، اور بیان کردہ قاعدہ سے الف لام کا صرف استغراقی ہونا ثابت ہوتا ہے، اس کا حقیقی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

پھر یہ بیان کیا ہے کہ حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی دونوں حدیثوں میں مستثنیٰ منہ الماء نہیں ہے، بلکہ پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شئ ہے، اور دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ پوشیدہ ہے یعنی فی کل زمان، یا فی کل وقت، یا فی کل حالۃ مستثنیٰ منہ ہیں، اس لئے صاحب مصباح کا قاعدہ یہاں بیکار ہے۔ پھر مستثنیٰ منہ پوشیدہ ہونے کی چار مثالیں

بیان فرمائی ہیں۔ پھر یہ سمجھا یا ہے کہ حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی دونوں حدیثوں میں استغراقی عرفی مراد ہے، اور مراد صرف ماہر کثیر ہے، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر ماہر کثیر ناپاک کی گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، تا وہ فیکہ کوئی ایک وصف نہ بدل جائے۔ پھر غرض مقلد عالم جناب مولوی سید نذیر حسین صاحب دہلوی کی کتاب معیار الحق کے حوالہ سے اپنے جوابات کو مدلل کیا ہے۔ پھر صاحب مصباح کے اس الزام کا کہ وہ درود چونکہ ایک رائے ہے، اس لئے اس پر عمل

کرنے سے بہتر حضرت ابو اُمامہ رضی کی حدیث پر عمل کرنا ہے، اگرچہ وہ ضعیف ہے، یہ جواب دیا ہے کہ احناف کو ضعیف حدیث پر عمل کرنے کی کیا مجبوری ہے؟ ان کے پاس تو احادیث صحیح متفق علیہا موجود ہیں۔
 پھر صاحب مصباح کی غلط فہمی واضح کی ہے، کہ احناف کے نزدیک مجتہد کی رائے پر جو ضعیف حدیث مقدم ہوتی ہے، اس رائے سے مجتہد کا قیاس مراد ہے، جو ظنی دلیل ہے، اور وہ درودہ جولائے ہے وہ متالیٰ ہی کی رائے ہے، اور وہ نزلہ نص صریح ہے۔ پھر بحث کے آخر میں صاحب مصباح کی دلیل کے تتمہ کا جواب دیا ہے، صاحب مصباح نے کہا تھا کہ استنشا والی حدیث اگرچہ ضعیف ہے، مگر استنثار کا مضمون اجماع سے ثابت ہے، اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ برئضاء والی حدیث خاص ہے، اس سے استنثار کیسے ہو سکتا ہے؟ استنثار کی صحت کے لئے پہلے مستثنیٰ منہ کا عموم و شمول ثابت کرنا ضروری ہے جو کسی کے نزدیک مسلم نہیں ہے، اور اگر استنثار سخوی کے بجائے استنثار لغوی (استدراک) مراد لیا جائے تو وہ میرا کارمضیٰ ہے۔ پھر اخیر میں صاحب مصباح کے ایک استدلال عجیب کا جواب دیا ہے، اس نے کہا تھا کہ الماء عام ہے، اور عام احناف کے نزدیک اپنے افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے، اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ الماء عام کہاں ہے؟ اس پر توالف لام عہدی داخل ہے، اور معبود خارجی کہیں عام ہوتا ہے؟ یہ طویل بحث یہ الزام قائم کر کے ختم کی گئی ہے کہ اگر پانی کی ماہیت پاک ہے، یا تمام افراد پاک ہیں، اور کسی تغیر سے بھی پانی ناپاک نہیں ہوتا، تو چاہئے کہ پیشاب بھی پاک ہو، کیونکہ اس کی اصل بھی پانی ہے وہو کماتری!

اس کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب بصد فخر و مباہات اپنا مدد عادل ثابت فرماتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دربارہٴ مار، مجتہد صاحب کا یہ مشرب ہے، کہ پانی قلیل ہو یا کثیر و وقوع نجاست سے ہرگز ناپاک نہ ہوگا، تاوقتیکہ احد الاوصاف — رنگ، یا بو، یا مزہ — نہ

بدل جائے، اور اس کے ثبوت کے لئے حدیث الماء طهور پیش کرتے ہیں، مگر چونکہ اول میں مدلل یہ امر ثابت کر دیا تھا، کہ تا وقتیکہ آپ یہ ثابت نہ فرمائیں گے کہ حدیث مذکور میں الف لام استغراق کا ہے نہ کہ عہد کا، جب تک آپ کا استدلال اس حدیث سے غیر معتبر، وادعائے محض سمجھا جائے گا، تو اس لئے مجتہد صاحب نے اول تو عبارت متعبر معانی نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”الف لام حقیقت سے کبھی استغراق مقصود ہوتا ہے، مثل انّ الانسان لفي حشر کے، کیونکہ اگر لفظ انسان پر الف لام استغراق نہ مانا جائے، تو پھر استغراق جو کہ دخل شکی کو مستثنیٰ نہ میں مقتضی ہے صحیح نہ ہوگا۔ جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ مستثنیٰ نہ پر الف لام استغراق کا داخل ہوتا ہے،“

پھر اس قاعدہ کے بیان کے بعد مجتہد صاحب نے دو حدیثیں نقل فرمائی ہیں: عن ابی امامۃ الباہلی رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انّ الماء لا یجسّہ شیء الا ما عکب علی ریحہ وطعمہ ولونہ، اخرجه ابن ماجہ، وفي رواية البيهقي: انّ الماء طهور الا ان تغیر ریحہ او طعمہ او لونہ بخاسة تحذث فیہ، ان دونوں روایتوں کو نقل کر کے فرماتے ہیں:

قولہ: اگر کلمہ الماء میں الف لام استغراق کا نہ ہوتا، تو یہ استغراق متصل بوجہ قواعد عربیہ کے سرگزدرست نہ ہوتا، اور اگر آپ کہیں کہ انّ الماء طهور لا یجسّہ شیء کے سوا جو زیادت بروایت ابن ماجہ اور بیہقی آئی ہے، اس کو محیثین نے ضعیف کہا ہے، تو اجماع تھا اس زیادت کے ساتھ باطل ہوا، تو کہتا ہوں میں کہ ہم نے اس زیادت کے ضعف کو باعتبار اسناد کے تسلیم کیا، لیکن آپ اس کو کیا کہیں گے کہ امام صاحب تو حدیث ضعیف کو بھی رائے سے مقدم اور افضل رکھتے ہیں، کما سیاتی، اور سئلہ درہ دہ کو آپ فرمائی چکے ہیں کہ ایک رائے اور قیاس کی بات ہے، تو ما نحن فیہ میں حدیث ضعیف کو بھی آپ رائے سے کیونکر مقدم نہ رکھیں گے؟ اتنی

خلاصہ دلیل صاحب مصباح | اقول: وہ تسعین! جاننا چاہئے کہ اولہ کاملہ

لہ یہ مذہب مجبوری میں اختیار کیا گیا ہے، ورنہ اصحاب طواہر کے نزدیک اوصاف بدلنے سے بھی پانی ناپاک نہیں ہوتا ۱۲ لہ ان حدیثوں کا ترجمہ شروع بحث میں گذر چکا ہے ۱۲

میں مجتہد محمد حسین صاحبؒ، ہم نے یہ سوال کیا تھا کہ حدیث الماء طہور آپ کے مفید مذہب کی ہے کہ الف لام حدیث مذکور میں استغراق کے لئے مانا جائے، ورنہ در صورت عہد آپ کا مطلب اس سے حاصل ہونا معلوم! ————— سواب مجتہد مولوی محمد احسن صاحبؒ اس مسئلہ کے ثبوت کے لئے عبارت مذکورہ بالا رقم فرماتے ہیں جس کا خلاصہ کل و دو امر ہوئے، اول تو یہ کہ الف لام جو مستثنیٰ منہ پر داخل ہوتا ہے، موافق تصریح عبارت مختصر معانی، وہ الف لام استغراق کا ہوتا ہے، دوسرے دو روایتیں ابن ماجہ اور بیہقی کی نقل کر کے مجتہد محمد احسن صاحبؒ نے ثابت فرمایا ہے، کہ لفظ ماء حدیث الماء طہور میں مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، کما مرقہ، تو اب ان دونوں امروں کے ملانے سے یہ بات محقق ہو گئی کہ حدیث الماء طہور میں الف لام عہد کا ہرگز نہیں، بلکہ استغراق کا ہے، وہو المطلوب ————— یہ تو خلاصہ دلیل صاحب مصباح تھا۔

ہر استغراق حقیقی نہیں ہوتا | اب ہماری عرض بھی سنئے، اول تو یہ امر محفوظ رکھنا چاہئے کہ الف لام جو مستثنیٰ منہ پر داخل ہوتا ہے، اس کا مفید استغراق ہونا تو مسلم، مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ استغراق حقیقی یعنی متناول لجميع الافراد الحقیقیہ ہی ہو کرے، بلکہ ایسے موقع میں جیسا کہ الف لام استغراق سے استغراق حقیقی مراد ہوتا ہے، ایسا ہی بسا اوقات استغراق مختص بکائن مخصوص یا زمان وغیرہ بھی حسب قرآن دالہ مراد ہوتا ہے۔

استغراق کی دو قسمیں حقیقی اور عرفی | چنانچہ اسی مختصر معانی میں جس کے پڑھنے کی ہم کو آپ ترغیب دلا رہے ہیں، عبارت مرقہ منجانب کی چند سطر بعد موجود ہے:

والاستغراق ضربان: حقیقی: وهو ان یُرَادَ کُلُّ فردٍ مما یتناولہ اللفظ بحسب اللغة،
 نحو عالم الغیب والشہادۃ، اى کُلُّ عَیْبٍ وشہادۃ، وعرَفی: وهو ان یُرَادَ کُلُّ فردٍ مما یتناولہ
 اللفظ بحسب متفہم العرف، نحو جمیع الامیر الصاعۃ، اى صاعۃ بلیۃ، واطر اِن مملکتہ
 لانہ المفہوم عرفی، لاصاعۃ الدنیا، انتہی (مختصر المعانی ص ۷۷)
 (ترجمہ: استغراق کی دو قسمیں ہیں: حقیقی، اور وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے
 جن افراد کو شامل ہے وہ تمام افراد مراد ہوں جیسے عالم الغیب والشہادۃ یعنی غائب و حاضر کے ہر فرد

۱۔ تمام حقیقی افراد کو شامل ہونے والا ۲۔ کسی مخصوص جگہ یا مخصوص زمانہ کے ساتھ خاص استغراق ۱۱

کو جاننے والا یہاں الغیب اور النہادۃ میں الف لام استغراق کا ہے، اور استغراق حقیقی مراد ہے اور عرفی، اور وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے عرفی مفہوم کے لحاظ سے جن افراد کو شامل ہے وہ تمام افراد مراد ہوں جیسے جمع الامیہ الصاعۃ (یہاں الصاعۃ میں الف لام استغراق عرفی لگے، اور) مطلب یہ ہے کہ امیر نے اپنے شہر یا اپنی حکومت کے تمام سناروں کو جمع کیا، کیونکہ عرفا ایسے موقع پر شہر یا قلعہ کے سنار ہی مراد ہوتے ہیں، تمام دنیا کے سنار مراد نہیں ہوتے)

بشرط فہم یہ عبارت مدعلے معروضہ پر بالبداهت دال ہے، اور اگر بوجہ قوت اجتہاد یہ تعلیق مختصر معانی منوع و موجب عارض ہے، تو اوروں کو اس کی عبارت سے کیوں الزام دیا جاتا ہے۔

مع ہذا اس کا کیا علاج کہ قرآن وحدیث میں بھی حسب تسلیم علماء استغراق عرفی کی مثالیں

یہ امر موجود ہے، مزید اطمینان کے لئے ایک ایک مثال عرض کرتا ہوں۔

① وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِلْآدَمَ، فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ کی تفسیر کو ملاحظہ فرمائیے حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ علماء کا یہ مذہب ہے کہ ملائکہ مامور بسجود حضرت آدم علیہ السلام خاص ملائکہ زمین تھے، تمام ملائکہ علیہم السلام مامور نہ تھے، باوجودیکہ آیات کثیرہ میں ملائکہ معرف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، گو مذہب جمہور مفسرین یہ نہ ہو، مگر آج تک علماء مفسرین میں سے قول ابن عباسؓ وغیرہ پر کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ اس موقع میں چونکہ معرف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، اس لئے استغراق حقیقی مراد ہونا چاہئے، استغراق نوعی یعنی خاص ملائکہ الارض مراد لینا غلط ہے، اس سے بشرط فہم صاف ظاہر ہے کہ ایسے موقع میں استغراق حقیقی مراد لینا ضرور نہیں، بسا اوقات حسب موقع استغراق نوعی بھی مراد ہوتا ہے، تفسیر کبیرہ ومعالیم التخیل و بیضاوی، دعباسی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے احقر راست عرض کرتا ہے یا نہیں؟

۱۔ جب کہا ہم نے فرشتوں سے کہ سجدہ کرو آدمؑ کو تو سجدہ کیا سبے سوائے ابلیس کے ۱۲
۲۔ ابن جریر طبری نے ص ۱۵۱ میں ابن عباسؓ کی ایک مفصل روایت نقل کی ہے، جس کو سیوطی نے الدر المنثور ص ۱۲ میں، اور ابن کثیر نے بھی ص ۱۵۱ میں نقل کیا ہے، اس میں ہے کہ تھ قال تعالیٰ للملائکۃ الذین کانوا مع ابلیس خاصۃ، دون الملائکۃ الذین فی السموات، اسْجُدُوا لِلْآدَمَ الخ (پھر اللہ تعالیٰ نے صرف ان فرشتوں سے فرمایا جو ابلیس کے ساتھ تھے، ان فرشتوں سے نہیں فرمایا جو آسمانوں میں تھے، کہ آدمؑ کو سجدہ کرو الخ)

پہلی حدیث مستثنیٰ منہ شئی ہے

تو اب ہم ان دونوں حدیثوں مرقومہ بالا کی طرف متوجہ ہو کر مجتہد محمد احسن صاحب کے استدلال کی خوبی بیان کرتے ہیں۔۔۔۔۔ حدیث اول جس کے الفاظ یہ ہیں: الماء طهور لا ینجسہ شئ الا ما عک علی ریحہ و طعمہ و لونہ، اس کے دیکھنے سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب اس حدیث کی نقل کے وقت عقل و فہم کی تقلید کو بھی جواب دے بیٹھے تھے، کیونکہ حدیث مذکور میں تو لفظ شئی مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، لفظ الماء کہ جس میں گفتگو ہے اس کو مستثنیٰ منہ کون کہتا ہے؟ جو مجتہد صاحب یہ فرمانے لگے: ”پس اگر کلمہ الماء میں الف لام استغراق کا نہ ہوتا، تو یہ استثناء متصل موجب قواعد عربیہ کے ہرگز درست نہ ہوتا،“ اتہیٰ

مجتہد صاحب! اس عبارت میں مستثنیٰ منہ لفظ شئی ہے، جس کے معنی ہوئے کہ پانی کو کوئی چیز نجس ناپاک نہیں کرتی، مگر وہ چیز جو کہ پانی کے احوال و اوصاف پر غالب آجائے،۔۔۔۔۔ مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مثل اس بھوکے کے کہ جس نے دوا اور دوا کے جواب میں چار روٹیاں کہا تھا، حدیث مذکور میں اپنے ثبوت مدعا کے لئے لفظ ماء کو بلا دلیل مستثنیٰ منہ قرار دے کر یہ مطلب سمجھ لیا، کہ سارے پانی خواہ قلیل ہوں یا کثیر، کوئی شئی ان کو ناپاک نہیں کرتی، مگر اس پانی کو کہ جس کے احوال و اوصاف پر شئی نجس کا غلبہ ہو جائے، مگر ظاہر ہے کہ بلا دلیل قریب کو چھوڑ کر بعید کو مستثنیٰ منہ کون تسلیم کرے گا؟ آپ کے معنی کے ثبوت کے لئے کوئی حجت ہو تو عنایت فرما کر بیان کیجئے، ورنہ دعویٰ بلا دلیل بلکہ مخالف دلیل بیان کرنے سے شرط حیار بجز ندامت اور کیا حاصل ہوگا؟

دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ مقتدر ہے

باقی رہی حدیث ثانی جس کے الفاظ یہ ہیں: اَنَّ الماء طهور الا اَن تَغَيَّرَ رِيحُهُ و طَعْمُهُ و لَوْنُهُ بنجاسة تَحْدُثُ فِيْهِ، سو اس کو دیکھ کر ظاہر بیہوشوں کو بے شک یہی خیال ہو گا کہ لفظ ماء مستثنیٰ منہ ہے، مگر بعد تدبر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی لفظ ماء مستثنیٰ منہ نہیں، بلکہ مستثنیٰ منہ لفظ وقت یا حالت و امثالہا مقتدر ہے، اور تقدیر یہ ہے کہ الماء طهور فی کل زمان و احوال و الا فی وقت تغیرہ و احوالہ تغیرہ بنجاسة تَحْدُثُ فِيْهِ، یعنی وہ پانی جس کے باب میں یہ حدیث وارد ہے ہر وقت یا ہر حالت میں پاک ہے، مگر اس وقت اور اس حالت میں کہ جب وقوع بنجاست سے اس کے احوال و اوصاف میں تغیر آجائے۔

میرے نزدیک بشرط انصاف یہ مطلب ایسا ظاہر باہر ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے

تسلیم میں کوئی عاقل متاثر نہ ہوگا، مگر افسوس! آپ نے تو ان دونوں حدیثوں میں سے کسی کا ترجمہ بھی بیان نہ فرمایا، معلوم نہیں کہ آپ واقعی مطلب ہی نہیں سمجھے، یا لوجہ مصاحبت ضروری اس موقع میں اغماض فرمایا۔

تقدیر مستثنیٰ منہ کی مثالیں | اور اگر آپ کو ان معنی میں تردد ہو تو وجہ تردد بیان فرمائیے، قرآن وحدث وکلام فصحاء میں اس کی نظائر بکثرت موجود ہیں، دیکھئے:

① شعر مستثنیٰ میں بھی یہی معنی موجود ہیں۔

وَيُقَدِّمُ إِلَّا عَلَىٰ أَنْ يُفَرَّ وَيَقْدِرُ إِلَّا عَلَىٰ أَنْ يَزِيدَ

یعنی مدوح تمام امور پر اقدام کرتا ہے، مگر لڑائی سے بھاگ جانے پر، اور مدوح جملہ امور پر قادر ہے، مگر اور زیادہ رتبہ حاصل کرنے پر، کیونکہ رتبہ مدوح غایت کو پہنچ گیا ہے، زیادتی کی گنجائش ہی نہیں۔ ہر ادنیٰ، اعلیٰ جانتا ہے کہ شعر مذکور کے دونوں مصرعے میں مستثنیٰ منہ علیٰ کل شیء، یا ائرو امثالہا مقدر ہے، مگر کیا عجب ہے آپ مثل حدیث مذکور اس شعر میں بھی مرجع ضمیر یُقَدِّمُ اور یَقْدِرُ کو مستثنیٰ منہ فرمانے لگیں، مگر اس کا کیا علاج کہ اس شعر میں مرجع جزئی حقیقی ہے، مستثنیٰ منہ ہو ہی نہیں سکتا، اور جس کو کچھ بھی فہم ہوگا وہ بد اہستہ جانتا ہے، کہ شعر مذکور میں مدوح شاعر اگر کوئی قوم بھی ہوتی، اور ضمیر جمع لائی جاتی، جب بھی مستثنیٰ منہ حسب بیان سابق مقدر ہی ماننا پڑتا، آپ کے مشرب کے موافق یہ نہ ہوتا کہ اس قوم کو مستثنیٰ منہ قرار دیا جاتا، لہذا ہوا ظاہر

بعینہ یہی مطلب حدیث مذکور میں سمجھنا چاہیے، یعنی حدیث مذکور میں حکم کیفیات مار، شارع علیہ السلام کو بیان فرمانا منظور ہے، کہ کب کب شخص ہو جاتا ہے اور کب تلک ظاہر رہتا ہے؟ پھر اس حیثیت سے بیان کرنا مقصود نہیں کہ کون سے افراد مار ظاہر ہیں، اور کون سے افراد کبس ہیں؟ جو آپ الف لام کو استغراق کا فرماتے ہیں!

لے وہ (مدوح) پیش قدمی کرتا ہے (ہر چیز پر) مگر لڑائی سے بھاگنے پر نہیں کرتا: اور وہ قادر ہے (ہر چیز پر) مگر اپنی قدر و منزلت بڑھانے پر، یعنی فرار کو ہر قبیح سے زیادہ بُرا جانتا ہے، اور اس کی قدر و منزلت نہایت کو پہنچ گئی ہے، لہذا اس کو زیادہ نہیں کر سکتا (متنبیؒ مطبوعہ رحیمیہ دہلی) ۱۲

لے مرجع متنبی کا مدوح ابوالحسین بدر بن عثمان اسدی ہے ۱۳

(۲) اور یہی حال ہے تثنیتی کے اس شعر کا ۵

إِنْ يَقْبَحُ الْحُسْنَ إِلَّا عِنْدَ طَلْعِهِ
فَالْعَبْدُ يَقْبَحُ الْأَعْدَّ سَيِّدِهِ

جس اہل علم سے پوچھو گے وہ مطلب یہی کہے گا۔ اِنْ يَقْبَحُ الْحُسْنَ فِي كُلِّ مَحَلٍّ اَوْ مَوْضِعٍ إِلَّا عِنْدَ طَلْعِهِ الْمَحْبُوبِ، فالعبد يقبح الأعداء سيده، یعنی اگر سوائے طلعت محبوب کے کسٹن سب جگہ قبیح معلوم ہوتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں، کیونکہ عبد بھی سوائے خدمت سید کے سب جگہ قبیح معلوم ہوتا ہے۔ ہاں آپ کے مشرب کے موافق تقدیر شعر یہ ہونی چاہئے اِنْ يَقْبَحُ كُلُّ حُسْنٍ إِلَّا حُسْنًا يَكُونُ عِنْدَ طَلْعَةِ الْمَحْبُوبِ، فكل عبد يقبح الأعداء يَكُونُ عِنْدَ سَيِّدِهِ، یعنی اگر تمام افراد کسٹن کے بجز اس کسٹن کے جو کہ طلعت محبوب میں ہے قبیح ہیں تو کچھ مضائقہ نہیں، کیونکہ تمام افراد عبد کے بھی سوائے اس عبد کے جو کہ خدمت مولیٰ میں حاضر ہو قبیح ہیں۔ مگر میں جانتا ہوں کہ ان شار اللہ تعالیٰ بجز آپ کے یہ معنی ان الفاظ سے کوئی نہ سمجھے گا۔

(۳) اور اگر علوم عربیہ کی تقلید مخالف اجتہاد ہے، تو دیکھئے خود کلام مجید میں ارشاد ہے: وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ، دیکھئے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس کا ترجمہ فرماتے ہیں: وعیب نکردند از ایشان مگر این خصلت را کہ ایمان آرند بخداے غالب ستودہ کار، اتنی جس سے صاف ظاہر ہے ستثنیٰ منہ آیت مذکورہ میں لفظ خصلت مقدر ہے۔ ہاں آپ کے ارشاد کے موافق یہ معنی ہونے چاہئے کہ: عیب نکردند از ایشان مگر کسانے را کہ ایمان آرند بخداے غالب، مگر ان معنی کو قطع نظر اس کے کہ آیت سابقہ کے بالکل مخالف ہیں۔ کوئی عاقل تسلیم نہ کرے گا۔

۱۱۔ ان مخففہ ہے، تقدیر یہ: إِنَّهُ ۱۲۔ بے شک شان یہ ہے کہ کسٹن برا معلوم ہوتا ہے مگر اس کے چہرہ تاباں ہیں۔ کیونکہ غلام ہر جگہ برا معلوم ہوتا ہے مگر اپنے مالک کے سامنے (قابل قدر ہوتا ہے) (تثنیٰ مثلاً مطبوعہ زمیہ دہلی) ۱۱۔ طالعہ: چہرہ، دیدار ۱۲۔ ان کافروں نے ان مسلمانوں میں کوئی عیب نہیں پایا بجز اس کے کہ وہ خدا پر ایمان لے آئے تھے، جو زبردست، سزاوار حمد ہے ۱۲۔ ۱۵۔ اور نہیں عیب پکڑا تھا انھوں نے ان میں سے مگر اس بات کو کہ وہ لوگ ایمان لائے تھے غالب تعریف کر وہ اللہ پر ۱۲۔ ۱۵۔ نہیں عیب پکڑا تھا انھوں نے ان میں سے گران لوگوں کو جو ایمان لائے تھے خدا سے غالب پر ۱۲۔

استغراق حقیقی کے بغیر استدلال تام نہیں | اب اس جواب قطعی کے بعد ہم کو کسی اور جواب کی احتیاج نہیں مگر پیاس خاطر جناب یوں جی چاہتا ہے کہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کر کے بعد تسلیم مدعاے جناب بھی جواب دے کر آپ کا اطمینان کر دیا جائے۔

سویہ امر تو پہلے مع اشلہ مفصلاً عرض کر چکا ہوں کہ مستثنیٰ منہ پر جو الف لام داخل ہوتا ہے، اس کا مفید استغراق ہونا تو مسلم، مگر استغراق حقیقی ہونا ضرور نہیں، بلکہ بسا اوقات استغراق مخصوص بنوع واحد یا مخصوص بوقت و حالت معین مراد ہوتا ہے، تو اب اگرچہ ہم آپ کے ارشاد کے موافق حدیثین مذکورین میں لفظ ماء کو ہی مستثنیٰ منہ تسلیم کر لیں، اور الف لام کو مفید استغراق بھی مان لیں، تو بھی ہم عرض کرتے ہیں کہ استغراق نوعی مراد ہے، نہ کہ استغراق حقیقی، اور مطلب حدیثین اب یہ ہو گا کہ مارکثیر وقوع نجاست سے جب ناپاک ہو گا جبکہ احد الاوصاف میں تغیر آجائے، اور یہ بعینہ ہمارا بلکہ جہور کا مذہب ہے، اور مدعاے حضور فقط استغراق سے نہیں نکلتا، بلکہ جب تلک استغراق حقیقی ثابت نہ ہو آپ کی مطلب برآری معلوم، کیونکہ آپ کا مطلب توجہ ثابت ہو کہ جب حدیثین کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ کوئی فرد پانی کی خواہ قلیل ہو خواہ کثیر بدون غلبہ نجاست کے ناپاک نہ ہوگی، وہ وغیرہ مسلّم عندنا۔

استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں | بالجمہ ہم نے آپ کی خاطر سے الف لام کو مفید استغراق کا مان لیا، مگر استغراق حقیقی ہونے کی آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ چونکہ پانی کی دو نوع ہیں، ایک قلیل دوسری کثیر، تو ہم بعد تسلیم استغراق اس موقع میں مار سے مار کثیر مراد لے کر استغراق نوعی کو تسلیم کرتے ہیں، یعنی مار کثیر کی کوئی فرد بدون غلبہ نجاست ناپاک نہ ہوگی، اور آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ جب استغراق حقیقی مانا جائے، اور یہ امر مفصلاً مع اشلہ گذر چکا ہے، کہ اس موقع میں استغراق حقیقی درست نہیں۔

اب اگر آپ کے پاس کوئی حجت قطعی اس امر کے ثبوت کے لئے ہو کہ ان حدیثوں میں استغراق حقیقی مراد ہے تو بیان فرمائیے، جو دلیل آپ پہلے بیان کر چکے ہیں، اس کو تو اگر آپ کے ارشاد کے موافق مان بھی لیا جائے تو مطلق استغراق خواہ حقیقی ہو خواہ غیر حقیقی۔

ثابت ہوتا ہے، مگر فقط اتنی بات سے تاؤ فیکہ استغراق حقیقی نہ مانا جائے آپ کو کیا نفع؟
 — اب ہم مجبور و بے تصور ہیں، ہماری مرؤت دیکھئے کہ آپ کی خاطر سے ہم نے توجواب اول
 واجب التسلیم سے قطع نظر کر کے آپ کے ارشاد کو بعینہ تسلیم کر لیا، اور استغراق فرمودہ جناب کو
 سر در لیا تھا، مگر خوفی قسمت کہ استغراق سے بھی کام نہ نکلا، اور آپ نے یہ غضب کیا کہ حقیقی وغیر
 حقیقی کا نام بھی نہ لیا، دلیل تو آپ کیا بیان کرتے!!

مگر مجتہد صاحب کی انصاف پرستی سے کچھ بعید نہیں کہ
دونوں حدیثیں باکثیر متعلق ہیں | بجائے اعتراف قصور ہم کو ہی الظالم بنائیں، اور

فرمائیں کہ مطلق استغراق سے استغراق حقیقی ہی مراد ہوتا ہے، اور بجائے ثبوت استغراق حقیقی،
 استغراق غیر حقیقی کا ثبوت ان حدیثوں میں ہم سے ہی طلب کرنے لگیں، اس لئے یوں مناسب ہے
 کہ اس مرحلہ کو بھی طے کیا جائے، اور عذر آئندہ کا جواب پہلے ہی عرض کر دیا جائے۔

تو سنئے! یہ بات تو پہلے محقق ہو چکی ہے کہ مستثنیٰ منہ پر جوالف لام داخل ہوتا ہے، وہ مطلق
 استغراق پر دال ہوتا ہے، ہاں حسب موقع محل کہیں استغراق حقیقی کہیں عرفی مراد ہوتا ہے،
 باقی رہا یہ امر کہ حدیثین سابقین میں جوالف لام ہے وہ کون سے استغراق پر دال ہے، سو بروئے
 انصاف تو مجتہد صاحب کے ذمہ پر واجب تھا کہ کسی حجت قطعی سے استغراق حقیقی ثابت فرمائے،
 مگر تیرا ہم کو ہی استغراق نوعی ثابت کرنا پڑا۔

دیکھئے! حدیث ولورع کلبے جس سے پانی کا گتے کے منہ ڈالنے سے ناپاک ہونا ثابت ہوتا
 ہے، اور حدیث لا یبوء أحدکم فی الماء الواکد جس کا بیان اوپر گذرا، اور حدیث اذا
 استقیظ أحدکم من نومہ فلا یغمس یدک فی الإناء حتی یغسلها ثلاثا، فانه لا یدری
 ابن بانی یدک وغیرہ احادیث متعددہ، و تعالٰی صحابہ، و اقوال و مذہب علماء سے یہ خوب محقق
 ہے کہ پانی قلیل و قورع نجاست سے خواہ رنگ و بو و مزہ بدلے یا نہ بدلے ناپاک ہو جائے۔

اب انصاف فرمائیے کہ احادیث منقولہ جناب جن کے ضعف پر سب کا اتفاق، اور خود
 آپ بھی صراحتاً ان کو ضعیف فرماتے ہو، ان روایات صحیحہ متفق علیہا کا کیونکر مقابلہ کر سکتی ہیں؟ اگر
 ان احادیث صحیحہ کو حدیثین مذکورین کے معارض کہو گے، تو بالضرور ان کو ناسخ و راجح، اور آپ

اقوال مخالفین پر بھی حجت ہیں، تو پھر آپ جیسے سعید و رشید کیونکر فرمان واجب الاذعان نہ سمجھیں گے؟ خیر! یہ ہمارا عرض کرنا تو فضول ہے، کیونکہ آپ کے خلوص عقیدت و محبت سے یقین کامل ہے، کہ ہم جس قدر بیان کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ اس سے بدرجہا زائد ان کی صداقت اور ان کے کلام کی وقعت و حمایت آپ کے دل نشیں ہوگی، اور بے شک آپ نے ان کا کلام "ہدایت النعمان" ملاحظہ نہیں فرمایا، ورنہ ہرگز آپ یہ استدلال کرنا کیسے وضعیف مقابل احادیث و اقوال سلف درج نہ فرماتے۔

مگر ہاں قابل عرض یہ امر ہے کہ احقر نے جو سید مولوی نذیر حسین صاحب کی عبارت کجمنہ نقل کی ہے، اس کو اگر بلحاظ توثیق دیکھنا چاہو، تو معیار مطبوعہ سابق میں ملاحظہ فرمائیے، کیونکہ احقر نے بعض اشخاص کی زبانی سنا ہے کہ اب مکر نسخہ معیار، جو مدعیان عمل بالحدیث نے چھاپا ہے، تو مناسب وقت و حسبِ صلاحت اس میں بعض مواقع میں ترمیم کی گئی ہے، والغیب عند اللہ۔ اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ بنظر انصاف و تدبّر دیکھئے کہ احقر نے جو دو جواب آپ کے استدلال کے بیان کئے ہیں، بعینہ ان کا مطلب مولوی سید نذیر حسین صاحب کے ان دونوں جوابوں سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ آپ نے جو استدلال بیان فرمایا تھا، وہ دو امر پر موقوف تھا، اول تو جو الف لام مستثنیٰ منہ پر داخل ہو اس کا مفید استغراق ہونا، دوم حدیثین مذکورین میں لفظ ماء کو مستثنیٰ منہ قرار دینا۔ اور ہم نے جو دو جواب عرض کئے ہیں، ان میں جواب اول میں آپ کے امر ثانی کی، اور جواب ثانی میں امر اول کی تغلیط مدلل ظاہر کر دی ہے۔

دیکھئے! جواب اول کا خلاصہ تو یہی تھا کہ: آپ کی دونوں حدیثیں منقولہ میں لفظ ماء مستثنیٰ منہ نہیں ہے، بلکہ حدیث اول میں لفظ شئی موجود فی الحدیث، اور حدیث ثانی میں لفظ وقت یا حالت وغیرہ مقدار مستثنیٰ منہ ہیں۔ اور یہی مدعا مولوی نذیر حسین صاحب کے قول اول کا ہے، جس کے یہ الفاظ ہیں: "اول تو حدیث الماء طہود میں لفظ ماء کا عام ہی نہیں، بلکہ معهود بعد خارجی ہے، انتہی"

اور جواب ثانی مرقومہ اخرا کا یہ خلاصہ ہے کہ: امر اول یعنی الف لام استغراقی مدخلہ مستثنیٰ منہ سے اگر آپ استغراق حقیقی ہر جگہ مراد لیتے ہیں تو غلط، اور اگر فقط استغراق مراد ہے خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی، تو مسلم مگر آپ کو مفید نہیں، کیونکہ حدیثین مذکورین میں بشہادت احادیث صحاح، استغراق حقیقی مراد نہیں ہو سکتا، بلکہ استغراق نوعی مراد ہے کہ کما مرفوضاً۔

اور یہی مطلب مجتہد مولوی نذیر حسین صاحب کے قول ثانی کا ہے جس کے الفاظ عینہ یہ ہیں:
 "اور اگر تسلیم کیا جائے کہ اس حدیث الہامیہ میں ایک یا دو حصہ ہو سکتا تو
 کہا جائے گا کہ اس حدیث کے پانی عام سے دو پانی جو کہ عقین سے کم ہو خصوصاً ہے، (تسمیہ)"
 مجتہد صاحب کا یہ عرض کرتا ہوں کہ میں تو آپ کی بدولت بندی کی پختہ کر کے کرتے تھک
 گیا مگر کون سے آپ کے ہونٹ لہکتے تھے یا نہیں، بالحد مجتہد صاحب کا استدلال بھی دوا میں پر موقوف
 تھا، محمد اللہ شہادت اعلا حدیث وادشا بر مولوی نذیر حسین صاحب ان کی تخطیل ایسی ظاہر و باہر
 ہو گئی، کہ ان شاء اللہ بجز کم نہم، انصاف دشمن کوئی اس کا منکر نہ ہوگا، اور ان جوابوں میں یہ غلی
 ہے کہ مجتہد صاحب صاحب کی دونوں دلائل میں سے کسی کی تخطیف و توجہ کی ضرورت نہیں،
 مگر ہمارے مجتہد صاحب کی تو ان دونوں جوابوں تک
صاحب مصلح کی پیش بندی
 رسائی نہیں ہوتی، بڑا لٹہ ان کو بھی ہوا کہ کوئی پانی نہیں
 کی تخطیف کہے گا، سو اس کی پیش بندی مولوی محمد حسن صاحب نے قول سابق میں یہ فرمایا کہ:
 "اگر یہ حدیث ضعیف ہی، لیکن اس کا کیا جواب کہ امام صاحب کے نزدیک حدیث ضعیف
 بھی دلائل پر مقدم ہے، اور محمدیہ و روایت کی بات ہے، تو میرے صاحب کا یہ حقیقہ اس میں
 میں حدیث ضعیف پر عمل کرنا لازم تھا۔"

اس نے ہاں صاحب ہے کہ ————— گو ہمارا تہ ماہان حدیثوں کی تخطیف پر موقوف نہیں،
 اور ہماری طرف سے دوسرے جواب بیان ہو چکے لیکن چونکہ مجتہد صاحب نے اس قسم کو خود بھی مکرر فرمائی
 رائے کے موافق دفع و دفع کیا ہے، تو حسب موقع ————— اس کی حقیقت بھی ظاہر کر دی ہے۔
مجبوری میں سب سے!
 اس دفعہ سے اول تو یہ عرض ہے کہ مجتہد صاحب! یہ امر تو بعد میں
 ارشاد فرمائیے، کہ حدیث ضعیف کو قیاس پر ترجیح ہے،

لے میں تخطیل پانی کا اس حدیث میں ذکر نہیں ہے، دیکھا کہ ہوئے گا، "میں ہندی کی پختہ کرنا، آسان کو
 آسان کرنا، "میں جو تک: چار دہائی لکھی لکھی پانی کا وہ کڑا ہے، خاصوں نکاتے کہنے تو یہ کہ میں ہندوئی
 تھے یعنی مجتہد کے اجتہاد و قیاس پر ہے، یعنی مستحکم بنے اس کو کثیر پانی سمجھا ہے "۱۱" تھے یعنی وہ
 کے کہا ہے ————— حدیث ضعیف پر عمل مقدم ہوگا کیونکہ ضعیف حدیث احسان کے نزدیک
 دلت سے مقدم ہے یہ صاحب مصلح کا موقف اور وہ ہے، کہ کوئی رائے نہ ہو کہ یہ اور نہ دینا ہوتا ہے، جس کے خلاف

پہلے یہ تو فرمائیے کہ وہ شرائط اشتہار مشہورۃ فخر المجتہدین مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی، جو کہ مکرر بڑے شد و مد کے ساتھ بیچارے خفیوں کے مقابل میں مشہور کی گئی تھیں، اور آپ بھی ان شرائط کو برابر پیش کرتے ہو، چنانچہ دفعات ماضیہ میں چند جاتے ان کا مذکور ہوا، اور مشہور صاحب ایک اشتہار میں مشہور کر چکے ہیں، کہ انھیں مسائل میں احادیث حسب شرائط مرقومہ ہمارے پاس موجود ہیں، سوان کو ایسا کیوں بھول گئے؟ دفعات ماضیہ میں تو آپ کے کیسے زور، شور تھے! یہاں تک کہ اپنی ترنگ میں اگر ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و آلہ و سلم جیسے امام السلیمن کے بھی ضعف کے قائل ہو گئے، اب فرمائیے کہ کیا مصیبت پیش آئی جو آپ ان احادیث سے کہ جن کے ضعف کے خود قائل ہو، استدلال لانے لگے؟! سچ ہے اَلْكَذُورَاتُ تَنْبِیْهُمُ الْحَضَرَاتُ، اگر آپ کو کچھ بھی جیلے تو اپنی ان حرکات پر نادم ہو جائے، اور کوئی حدیث صحیح متفق علیہ — جو آپ کے ثبوتِ مدعا کے لئے نصِ مزین بھی ہو، حسب قرارِ ادخود — طے تو پیش کیجئے۔

بزرگوں سے عداوت رنگ لاتی ہے! زیادہ دعوے کیا کرتا ہے، اور اکابر کے درپے تو بہن ہوتا ہے، اس کا یہی حال ہوتا ہے چنانچہ نصوص قطعیہ سے یہ امر ثابت ہے، اور طرفیہ ہے کہ خود جناب مشہور صاحب بھی آپ کی کتاب کی توصیف میں رطبُ اللسان ہیں، اب محقق ہو گیا کہ حضرت مشہور اور ان کے معاذین جیسے حضرت امام الانمہ کی برائی بے سوچے سمجھے کرتے تھے، ویسے ہی اس آپ کی کتاب کی توصیف بھی یوں ہی اندھا دھند کر رہے ہیں، سو آپ تو اس کا جواب کیا خاکیں گے؟! — ہاں آپ نے ہم پر جو اعتراض کیا ہے اس کا جواب ایک چھوڑ دوسن لیجئے۔

جب حج احادیث موجود ہیں تو اول تو یہ کہ اگر ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم ہی کر لیں، تو پھر یہ جواب ہے کہ خفیہ کا یہ قاعدہ آپ نے جب پیش کیا ہوتا، جب ہم محض اپنی رائے اور قیاس سے کوئی

لے ٹرنگ : جوش ۱۲ ضرورتیں ممنوعات کو نہاج کر دیتی ہیں ۱۲

۱۲ بخاری شریف کتاب الرقاق باب التواضع (صفحہ ۱۹ مصری)، میں حدیثِ قدسی ہے کہ مَنْ عَادَى وَلِيَّيْ فَقَدْ اَدْنَتْهُ بِالْحَوْبِ (جو میرے کسی دوست سے دشمنی رکھتا ہے، میں اس کو جنگ کا لٹی میٹم دیتا ہوں)

چنانچہ انمہ کرام کی تو بہن کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ صاحبِ مصباح قادیانی ہو کر مرا ۱۲

بات کہے، اور ظاہر ہے کہ اس امر متنازع نہیں تو خفیہ کے غیر مذہب امامیہ صحاح و معاریض
چنانچہ اور عرض کر چکے ہوں یعنی ہمارے آپ کا نزاع تو اس امر میں ہے کہ ہم ماہیہ کیل کو فقط
دفعہ خامت سے — اور صاف ٹھٹھ سے کوئی جہے یا نہ بدے — ناپاک
کہتے ہیں، اور آپ کے یہاں پانی کیل ہو یا کثیر کیل تفسیر اوصاف فقط و قریب خامت سے ناپاک
نہ ہوگا، کیسا مقرر۔

سو ہمارے ثوبہ ثما تو حدیث فی حیوان، اور حدیث فی شیعہ، اور حدیث دلو با کلب و غیرہ
میں کا ذکر پہلے ہو چکے، اور وہاں میں سے بشرط اوصاف یہ امر مقرر ہے کہ دفعہ خامت صاف
قیل کو کثیر سے قیل بھی ناپاک کر دیتا ہے، اور عام ملار کا بھی یہی مذہب ہے اور خود کوئی سید
نذر حسین آپ کے مقتدا و امام اس کو تسلیم فرما چکے ہیں، انکے مقررہ قواعد و قواعد میں جو آپ کی روایت
کو — قطع نظر جو بات سابقہ سے — بوجہ ضعف قابل عمل نہ سمجھیں تو بھی کیا جرم
ہے؟ کیونکہ وہ ترک ہے یہ امامیہ صحاح و اقوال غلام ہیں۔

اور یہ آپ کی کوتاہ اندیشی ہے کہ وجہ ترک اس موقع میں آپ فقط رائے اور قیاس کو
فرماتے ہیں، ہاں آپ یہ فرماتے کہ آپ کے سوا یہ کس کا مذہب ہے کہ روایات اضعاف کے مقابلہ
میں امامیہ صحاح کی بھی شمولیت نہ ہو؟ آپ نے یہ سن کر کو خفیہ کے نزدیک حدیث ضعیف
کو قیاس پر ترجیح ہے، اسی پر یہ مطلب بھی لیا ہے، کہ قیاس کو حافی حدیث صحیح ہو، مگر حدیث ضعیف
کے مقابلہ میں متروک ہو جائے، واقعی جو عقلی الظاہ اس کا نام ہے۔

بالی آپ کے جوہر و ذوق کا ذکر یہاں کیا ہے، اس کی تحقیق اور بہ تفصیل گذر چکی ہے، کہ ہمارے
اصل مذہب یہ ہے کہ ماہیہ کیل و قریب خامت سے ہر حالت میں ناپاک ہو جائے، اور فرق
قیل و کثیر رائے پہلی پر ہو قوت ہے، ہاں میں اکا بر الی رائے کی بھی رائے ہوئی کہ وہ ذوق
متعارف نہیں ہے، اور نہ اصل مذہب نہیں۔

نیز یہ جواب تو دور صورت تسلیم تھا، اور اگر نظر تحقیق دیکھا جائے
رائے ہر اسکے میں فرق ہے | تو اس اعتراض سے حسب ارشاد الشواہد بضعت الکلیات
آپ کی خوبی فہم و اجتہاد ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ آپ کے ارشاد سے صاف ظاہر ہے کہ آپ بوجہ

دوسری دلیل اور سنئے! وقت اشتباہِ جہت قبلہ سے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ چڑھتی اپنی تحریر اور رائے کے موافق نماز پڑھے گا، اور جدھر اس کو قبلہ ہونے کا ظن ہوگا وہی اس کے حق میں سمت قبلہ ہے، واقع میں قبلہ اس طرف ہو کہ نہ ہو، بلکہ اگر خلاف تحریر نماز ادا کرے گا، گو قبلہ ہی کی طرف ادا ہو، سب اس امر کو بے جا اور نادرست فرماتے ہیں، سو اس موقع میں بھی کسی کے نزدیک عامی کو مجتہد کی رائے کا اتباع لازم نہیں۔

دہ درود میں رائے سے رائے بتلی بہ مراد ہے بالجملة جب یہ امر ظاہر ہو گیا کہ یہ رائے اجتہادی ہرگز نہیں، تو اس رائے پر آپ کا قیاس اجتہادی کا حکم جاری کرنا کم فہمی کی بات ہے، اور اولہ کاملہ میں جو وہ درود کو کہلے کہ اصل مذہب نہیں مگر اتفاق سے اکثر کی رائے اسی طرف گئی، تو وہاں بھی رائے سے رائے بتلی یہ مقصود ہے، چنانچہ عبارت سے صاف ظاہر ہے، یہ آپ کا ایجاد ہے کہ اپنی طرف سے رائے کے آگے قیاس کا لفظ بھی بڑھا دیا۔

فہمیدہ بکار آید مجتہد صاحب! خیر غلطی آدمی سے ہو ہی جاتی ہے، مگر عنایت فرما کر اب اس فرق کو خوب ذہن نشین کر لیجئے، کیونکہ بعینہ ہی اعتراض آپ نے آگے چل کر بحث حدیثِ ثلثین میں بھی ہم پر پیش کیا ہے، اور کہلے کہ:

”حدیثِ ثلثین کو اگر ضعیف و مضطرب بھی مانا جائے، تو بھی بمقابلہ قیاس اس کو حسب

قاعدہ خفیہ تسلیم کرنا چاہیئے“

سو وہاں بھی آپ سے بوجہ عدم فرق بین الرائین یہی غلطی ہوئی ہے، اگر آپ اس جواب اور فرق کو سمجھ لیں گے، تو وہاں بھی کام آئے گا، بالجملة ان دونوں جوابوں معروفہٗ اعتراف سے یہ امر خوب روشن ہو گیا، کہ اس موقع میں احادیثِ صحیحہ کو چھوڑ کر ان روایاتِ ضعیفہ پر عمل کرنا بالکل خلاف شرائطِ مسئلہ شہر صاحب، بلکہ خلاف انصاف ہے۔

خوبی قسمت! مجتہد صاحب! بات تو جمعی ہے کہ اپنے مدعا کو حسب شرائط مذکورہ کسی حدیثِ صحیحہ و مرصع قطعی الدلالة سے ثابت کرو، آپ نے یہاں زور تو بہت لگایا، کہیں مختصر معانی کی عبارت سے استمداد کی، صحیح روایات نہ ملیں تو محضوئہ بھال کر، اور بوجہ مصلحت اپنی

شرائط سے قطع نظر کر کے روایات ضعیفہ ہی سے تشکیک کرنے لگے، لیکن خوبی قسمت کہ بجائے ثبوت مدعا طرح طرح کے الزام اٹھانے پڑے۔

خضم کے استدلال کا متمم | مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ گو بمقتضائے مثل مشہور "ملا آں باشد کہ چہ نشود" مجتہد صاحب نے حسب فہم و لیاقت ثبوت مدعا کے لئے بہت ہاتھ پیر چلائے لیکن دل میں سمجھتے ہیں کہ جواب مذکور واقع میں مخدوش ہے، اسی لئے جبر نقصان کے لئے استدلال سابق کے بعد ایک "علاوہ" بطور تتمہ قریب ایک صفحہ کے تقویت استدلال کے لئے بیان فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ۔

”حدیث الماء کلہو زلا یجسہ شیء“ کی صحت تو مسلم ہے، نزاع فقط اس امر میں ہے کہ الف لام کس قسم کا ہے؟ تو استثناء موجودہ روایات سابقہ جو الف لام کے استغراقی ہونے پر حجت ہے، گو ضعیف ہے، مگر چونکہ اس استثناء کے معنی پر سب کا اتفاق ہے، یعنی یہ امر سب مانتے ہیں کہ در صورت وقوع نجاست و تغیر احوال و اضافہ ایک پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو احتجاج ہمارا اوجہ اجماع اس استثناء کے مضمون کے ساتھ ٹھیک اور درست ہوا۔ اور اس اجماع کو شوکانی و ابن مہذب وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

فرد خاص سے استثناء درست نہیں | مگر مجتہد صاحب نے یہاں بھی بے سوچے سمجھے شوقی ثبوت مدعا میں مثل سابق بہت ہی ریک بات فرمائی ہے، یہ جو اپنے شوکانی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے، جس میں پانی کا لو، رنگ، مزہ کسی نجاست سے متغیر ہو جائے وہ سب کے نزدیک ناپاک ہے، بہت درست ہے مگر آپ کا یہ ارشاد کرنا کہ: ”ایسا پانی آپ کے نزدیک بھی حدیث مذکور سے مستثنیٰ ہوگا، اور جب حدیث میں استثناء

ثابت ہوا، تو حسب قاعدہ گذشتہ بالضرور الف لام مفید استغراق ہوگا،“ محض آپ کی کم فہمی یا دھوکہ دہی ہے، کیونکہ جب جملہ حنفیہ اور جمہور شافعیہ بلکہ آپ کے مقتدا و ہادی بھی اس بات کو بالاتفاق فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں الف لام عہد غازی ہے، اور اہل ماہرین بھٹا کے حق میں یہ ارشاد ہے، تو پھر اس سے کوئی فرد کیوں کر مستثنیٰ ہو سکتا ہے؟ سب جانتے ہیں کہ استثناء جب درست ہو جب کوئی شیء امر مستثنیٰ پر شامل ہو، اور جمہور علما اس

شمول ہی کو نہیں مانتے، آپ کو چاہئے تھا کہ پہلے اس شمول کو ثابت کیا ہوتا، کیونکہ شمول مذکور جس پر صحت استثنائے متصل موقوف ہے، وہ ہمارے نزدیک قابل تسلیم ہی نہیں۔

مجتہد صاحب! جو اس حدیث میں الف لام کو عہد کے لئے کہے گا، اس کے رد پر وہ استثنائے مخیرۃ اہل ظاہر ان شاذ اللہ کبھی مفید نہ ہوگا، آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ جس لفظ سے کوئی فرد خاص مراد ہوگی اس سے استثنائے کس چیز کا کر لو گے قُرْآنُ الْکِتَاب سے جب خاص سلم (شریف) مراد ہوگی تو بطور استثنائے متصل اس کے بعد اَلَا الْبَخَارِی کہنا کیوں کر (درست) ہو سکتا ہے؟ انہوں نے کہ آپ ایسی موٹی باتوں میں بھی ایسی صریح غلطیاں کرتے ہو!

مگر آپ اور آپ کے انصار شاید یہ فرمائیں کہ جس پانی کے استثنائے لغوی بے کار ہے! احد الاوصاف میں وقوع نجاست سے تفسیر آجائے، اس

کا اس حدیث کے حکم سے یعنی ظاہر ہونے سے مستثنی ہونا تو ایسا ناظر ہے کہ کوئی انکار نہیں کر سکتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کو پوچھتے ہیں کہ اس مضمون کی (یعنی) حدیث مذکور سے مستثنی ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر استثنائے متصل نحوی مراد ہے، جیسا آپ پہلے بھی فرمایا ہے، تو اس کی حقیقت تو ابھی عرض کر چکا ہوں کہ یہ بات در صورت الف لام عہدی کیوں کر مسلم ہو سکتی ہے؟ اور آپ کو چاہئے کسی دلیل سے اس کو ثابت کیجئے، آپ مدعی ہیں۔ اور اگر استثنائے

لغوی مراد ہے جس کا مدعا فقط یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی سے خارج ہو، خواہ استثنائے متصل ہو یا منفصل یا بطور استدراک، چنانچہ دیکھ لیجئے آیات قرآنی وغیرہ میں بکثرت اِلَّا بمعنی لَحِکَنَ آتَا ہے، تو اس استثنائے مان لینے سے آپ کو کیا نفع؟ دیکھئے! مثال مذکورہ آخر میں اگر کوئی قُرْآنُ الْکِتَاب سے سلم مراد لے کر بطور استدراک اِلَّا الْبَخَارِی کہے تو کوئی اس کو غلط کہہ سکتا ہے؟ سو ہم بھی اس معنی کے اعتبار سے حدیث مذکور میں استثنائے تسلیم کرتے ہیں۔

اس تقریر سے ایک اور جواب آپ کے استدلال سابق کا، جو آپ نے روایتیں سابقین سے کیا تھا، علاوہ جوابات سابقہ کے نکل آیا، فَاقْبَلْہُمْ! اب دیکھئے کہ استثنائے تسلیم کرنے سے بھی آپ کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، تا وقتیکہ استثنائے متصل نحوی نہ مانا جائے، الغرض آپ کو تسلیم استثنائے پر اجماع نقل کیا ہے، اس سے اگر آپ کی غرض استثنائے متصل نحوی ہے تو غیر مسلم کسی دلیل سے ثابت فرمائے، اور اگر استثنائے لغوی مقصود ہے تو مسلم، مگر آپ کو اس سے کیا نفع؟ اور اگر ان جملہ امور سے بپاس خاطر جناب قطع نظر کر کے استثنائے متصل بھی مان لیا جائے،

تو پھر ہم مستثنیٰ منہ میں کلام کریں گے، آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ لفظ ماء کو مستثنیٰ منہ قرار دیا جائے سو وہ غیر مسلم بلکہ غلط ہے، بلکہ مستثنیٰ منہ حدیث صحیح الماء طہور لا یمسحہ شیء منقولہ حجاب میں لفظ شیء ہے، چنانچہ اس بحث کو بفضل ابھی عرض کر آیا ہوں۔

اس کے بعد مجتہد زمن اور ایک حجت غریب واستدلال عجیب
استدلال عجیب! پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

”قولہ: اور اگر اصول کے طور پر جواب منظور ہے تو بھی سن لیجئے کہ کلمہ الماء عام ہے“

اور حکم عام کا خفیوں کے نزدیک یہ ہے کہ اپنے افراد کو قطعاً مل ہو تو ہے، تو لفظ الماء

بھی سب افراد کو بموجب تمہارے مسلک کے شامل ہوگا،

اس عبارت کے بعد مجتہد صاحب نور الانوار، ودائرة الاصول، ومدار الفحول کے حوالہ سے ایک عبارت اسی دعوے کے ثبوت کے لئے نقل فرما کر کہتے ہیں: ”آگے رہی تخصیص عام کی، سو وہی زیادت مجمع علیہا تخصیص واقع ہوگی، انتہی۔“

معہود خارجی عام نہیں ہوتا | اقول: سبحان اللہ! مجتہد زکریا اپنے مدعا کو روایات حدیث سے تو ثابت کر کے اپنا مبلغ فہم ظاہر کر چکے، اب اصول کی

باری ہے مگر ہم نے مجتہد صاحب کی یہ عبارت محض مسرت ناظرین کے لئے نقل کی ہے، جواب دینے کی نہ ہم کو ضرورت ہے، اور نہ نقل عبارت سے یہ مقصود کیونکہ جب اوپر یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ الف لام لفظ مار پر عہد خارجی ہے، تو اب لفظ الماء کو بجز حضرات مجتہدین زمانہ حال کے کون عام کہے گا؟ کوئی حضرت مولف سے یہ پوچھے کہ حضرت! یہ امر تو محقق و مسلم کہ عام اپنے جمیع افراد کو شامل ہوتا ہے، مگر خدا کے لئے یہ تو فرمایا ہے کہ جس پر الف لام عہد خارجی داخل ہو، اور اس لفظ سے شیء معین مراد ہو، اس کے عام ہونے کی کون سی دلیل آپ نے خلاف عقل و نقل ایجاد کی ہے؟ اگر آپ کو اتنی عقل نہیں تو اس قسم کے امور جاننے والے تو بحمد اللہ اب تک عالمیں موجود ہیں، ان سے ہی دریافت فرمایا کیجئے، رع تا کجا بیہودہ گوئی، تا کجا ہرزہ سرائی؟ عقل ہنسی ہے تو اہل عقل کا کیا کال ہے؟!

اگر بھی آپ کا قاعدہ ہے تو آپ ضرور آیت ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا، وَامْنًا لَّہَا

لے مجمع علیہا: جس زیادتی پر اتفاق کیا گیا ہے ۱۷ کب تک بے کار بتیں کہتے رہو گے، اور کب تک بیہودہ باتیں کرتے ہو گے؟

میں جمع افراد مارا، اور آیت بَعَثْنَاهُمُ الْكِتَابَ وغیرہ آیات میں جمع کُتُب ارضی و سماوی اپنے قاعدہ مخترع کے موافق مراد لیں گے، اگر شغلہ کتب حدیث کی وجہ سے قرآن مجید کے ملاحظہ کی نوبت نہیں آئی، تو فہم مطالب حدیث کی ضرورت سے غالباً ہدایت النعمو وغیرہ تو ضرور نظر سے گذری ہوگی، اور مصرع فَإِنَّ الْمَاءَ مَاءٌ لِّی وَجَدْتِی بھی ضرور دیکھا ہوگا، تو کیا وہاں بھی آپ نے مآء سے جمع افراد مار ہی سمجھا ہے؟

مجتہد صاحب! اگر حدیث مذکور میں الف لام استغراقی ہوتا تو آپ کے معنی عموم درست بھی ہو سکتے تھے، اور جبکہ الف لام عہد خارجی ہے، تو پھر اس سے معنی عموم سمجھنے آپ جیسے عالم سے بہت عجیب ہے، آپ پہلے الف لام کو استغراق کے لئے ثابت کیجئے، اس کے بعد کچھ فرمائیے، بالجملہ آپ کا لفظ مآء کو حدیث مذکور میں عموم کے لئے فرمانا محض بے اصل و بے دلیل ہے، اور اس کے بعد آپ کا اس قول میں زیادت مَحْجُوعِ عَلَیْہَا کو مختص کہنا بنائے فاسد علی الفاسد ہے، کیونکہ موافق عرض اھتر جب یہاں عموم ہی کا پتہ نہیں، تو پھر تخصیص کی کیا صورت ہوگی؟ اور آپ کی زیادت مَحْجُوعِ عَلَیْہَا کی کیفیت علی التفصیل قول سابق میں عرض کر آیا ہوں، ملاحظہ فرمائیے۔

اور اگر آپ انصاف کریں گے۔ تو آپ بمقتضائے ظاہر پرستی حدیث الْمَاءُ طَلُودٌ لِّلْمَجِئِیۃِ شَیْءٌ کے

حوالہ سے کیا عجب ہے کہ پیشاب کو بھی _____ اس وجہ سے کہ اس کی اصل پانی ہے _____

پاک فرمانے لگیں! _____ اور اگر پیشاب دہ در دہ ہو تو ہمارے نزدیک اس

کی طہارت ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی، جب ہم تغیر احوال و اوصاف سے پانی کثیر کو ناپاک کہتے ہیں،

تو پھر پیشاب کو کثیر ہو بے شک ناپاک ہوگا، ہاں آپ بوجہ عمل علی الظاہر ہر فرد پانی کو ضرور

پاک فرمادیں گے، گو احوال و اوصاف متغیر ہو جائے، باقی رہی زیادتی، اس کو آپ بھی ضعیف

فرماتے ہیں، الغرض یہ اعتراض ہم پر کسی طرح عائد نہیں ہو سکتا، بمقتضائے ظاہر پرستی یہ

اعتراض آپ پر دافع ہو سکتا ہے، چنانچہ آپ کی عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ آپ الْمَاءُ

طلُود کے ذیل میں پیشاب کو بھی داخل سمجھتے ہیں، ہاں عقل کی وجہ سے اس کی تخصیص فرماتے ہیں

لے بے شک پانی کا چشم میرے باپ دادا کا ہے (حدایت النعمو ۵۸)

لے یہ صاحب صبح کے اس معارضہ کا جواب ہے کہ، پیشاب اگر دہ در دہ ہو تو چاہئے کہ آپ کے نزدیک پاک ہو؟ (مقاہ ۲)

جس کا حاصل یہ نکلا کہ حدیث مذکور سے تو صاحب ظاہر شباب کی طوریت ثابت ہے، اگر شہادت عقل نے اس کو حکم حدیث کے مستثنیٰ کر دیا ہے، اور چار اسباب میں سے کسی ایک کا صاحب راتے ظاہر پرستی یہ لازم تھا کہ شباب بھی پاک ہوتا ہے، بات ہمداری کہ آپ نے اقراض سے بچنے کے لئے اندازہ ظاہر پرستی کو چھوڑ کر حدیث صحیح میں تخصیص عقل کی پختہ لگا دی، یہ جواب دیتا تھا اسے اقراض کو تسلیم کر لینا ہے۔

حدیث ثلثین کی بحث

اب عرض ہے کہ حدیث الہاء مٹھوڑ کے بارے میں جو کچھ آپ کو فرمانا غافل رہے، اس کے بعد حدیث ثلثین کو شروع کیلئے، مگر تاہم کو واضح رہے کہ اس مسئلہ میں مجتہد صاحب کا مذہب موافق ظاہر حدیث الہاء مٹھوڑ ہے، حدیث ثلثین کے موافق نہیں، تو مجتہد صاحب آگے چل کر ان دونوں حدیثوں کی مطابقت میں بہت سعی کریں گے، مگر یہ امر ظاہر ہے کہ مذہب مخالف طوریت، صحیح افراد پر ہے، وہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے ذیل میں مجتہد صاحب نے جو کچھ استدلال ذکر کئے ہیں، ان میں صاحب کا جواب بسط و تفصیل کے ساتھ ہم نے عرض کر دیا، بلکہ ایک ایک استدلال کے متعدد جواب بیان کئے گئے ہیں، جن سے بشرط فہم و اضافت یہ امر ان شاء اللہ خوب ظاہر ہو جائے گا کہ حدیث مذکور کے معنی میں مجتہد صاحب نے جتنے امور بیان کئے ہیں، مثلاً ان کا لقب فہم و دہم ہے، اس حدیث میں مقصود اصل ہمارے مجتہد صاحب کا فقط یہ امر تھا کہ الف دہم استفعال ہے، سو یہ امر مجتہد صاحب سے ثابت نہ ہو سکا، گو جو کچھ ثبوت ثلثین میں بہت کچھ سعی کی، مگر تقدیر سے کوئی پیش نہ آئی، بلکہ اسی حضرت ہوئی۔

اب آگے وہی حدیث ثلثین، مگر وہ مجتہد صاحب کے نزدیک بھی موصول نہ نہیں، اس وجہ سے تو اس میں گفتگو کرنی ہی زائد ہے، مگر چونکہ مجتہد صاحب نے اس بحث کو چھیڑا ہے، اس لئے مناسب مقام ہم کو بھی عرض کرنا پڑا۔ ہم نے اوّل کا طریق یہ کہا تھا کہ

لے، پھر، گڑی کا وہ چھوڑ دو گڑی چیرتے وقت دوا ز قلم رکھنے کے لئے لگا یا جائے، امر وارک

۱۱ میں حدیث الہاء مٹھوڑ ۱۲ میں جیسا: کوڑ کرنا

اگر حدیث ثلثین کی وجہ سے آپ درپے تحدید ثلثین ہیں، تو اس کا کیا جواب کہ وہ حدیث مضطرب
ہے؟ اور جب حدیث مذکور مضطرب ہوئی تو صحت متفق علیہ جو آپ کی شرائط میں ہے کہاں سے
آئے گی؟ اس کے جواب میں ہمارے مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

قولہ: جن لوگوں نے حدیث ثلثین میں اضطراب کا نام بھی لیا ہے، ان کے مقابلین
نے ایسے جواب ہائے دندان شکن دیئے ہیں کہ بجائے ثابت کرنے اضطراب کے حدیث مذکور میں
ختم خود مضطرب ہو گئے ہیں، اور آپ نے ایسی اہل بات فرمائی اور فقط یہ کہہ دیا کہ حدیث
مضطرب ہے، نہیں معلوم مراد آپ کی مضطرب فی الاسناد ہے، یا مضطرب فی المتن،
یا مضطرب فی المعنی، یا کلا میں اضطراب ہے؟ الی آخر القول۔

ثَلَاثِينَ کی حدیث ضعیف ہے | اقول: جناب مجتہد صاحب! اول تو یہ عرض ہے کہ
حدیثی و بیہقی وغیرہ کا یہ فرما دینا کہ: ”یہ حدیث غیر صحیح ہے“ یا دلائق احتجاج ہرگز نہیں ہے،
تضعیف حدیث کے لئے کافی ہے، چنانچہ کتب میں اکثر جگہ یہ امر موجود ہے، اور جملہ محدثین اس
کو تسلیم کرتے ہیں۔

تضعیف کا سبب کبھی مُضَعَّف نہیں بتا سکتا | بلکہ تصریح کتب سے ثابت ہے کہ بسا
اوقات مُضَعَّف تضعیف کرتا ہے، مگر
مفصلاً سبب ضعف خود بھی بیان نہیں کر سکتا، اور باوجود اس کے عندالمحدثین یہ تضعیف معتبر
سمجھی جاتی ہے، اور حدیث مذکور کو ضعیف کہا جاتا ہے۔

قال العلامة و جتة الدين العلوٰی وابن حجر في نخبة الفكر وشحه: والعلّة عبارة
عن أسباب خفية غامضة قاذبة في صحة الحديث، فالحديث المعكّل: هو الحديث
الذي اطلّع على علة تقدّم في صحته، مع أنّ ظاهره السلامة، ليس للجرح مدخل فيها
لكونه ظاهراً؛ وهو من أعمّض أنواع علوم الحديث وأدقّها وأشرّ فيها، حتى قال ابن مہدی:

لہ یعنی ثلثین کی مقدار کو کثیر اور اس سے کم کو قلیل قرار دینا چاہتے ہیں ۱۲ ۳۰ مضطرب کے لغوی معنی ہیں بی نظمی
اور حدیث شریف کی اصطلاح میں مضطرب وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن میں اختلاف ہو، اور ترجیح مکن نہ ہو ۱۱
۳۰ مُضَعَّف: حدیث کو ضعیف قرار دینے والا ۱۲ ۳۰ شرح نخبة للشيخ وجہ الدين ۳۰

لَکِنْ اَعْرِفْ عَلَہٗ حَدِیثٌ اَحَبُّ اِلَیَّ مِنْ اَنْ اُکْتُبَ عَشْرَیْنِ حَدِیثًا لَیْسَ عِنْدَیْ؛ وَلَا یَقُومُ بِهِ اِلَّا مَنْ رَزَقَهُ اللّٰهُ فِہِمَا نَاقِبًا وَحِفْظًا وَاسْعَاوُ مَعْرِفَۃً تَامَۃً بِمَرَاتِبِ الرُّوَاۃِ وَمَلَکَۃً قَوِیَۃً بِالْاَسَانِیْدِ وَالْمَتُونِ؛ وَلِہِذِ الْاَلَمِ یَتَکَلَّمُ فِیْہِ الْاَلْقَلِیْلُ مِنْ اَہْلِ ہِذَا الشَّانِ، کَعَلِیِّ بْنِ الْمَدِیْنِیِّ وَاحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَابْنِ الْبَخَّارِ وَیَعْقُوبَ بْنَ شَیْبَہٍ وَابْنِ حَاتِمٍ وَابْنِ زُرَّعَۃٍ وَالدَّارَقُطْنِیَّ؛ وَوَقَدْ یَقْصُرُ عِبَارَۃُ الْمَعْلُوفِ عَنْ اِقَامَۃِ الْحُجَّۃِ عَلٰی دَعْوَاہٖ بَلْ تُذَرِّکُ بِالذَّوْقِ، کَالصَّبْرِیِّ فِی نَقْدِ الدَّرَاہِمِ وَالدَّنَانِیْرِ، قَالَ ابْنُ مَہْدِیٍّ: اِنَّہٗ الْہَامُّ، لَوْ قُلْتُ لَہٗ: مِنْ اَیْنٍ قُلْتَ ہَٰذَا؟ لَمْ تَکُنْ لَہٗ حُجَّۃً؛ وَکَعَمْرُو لَیْسَ بِہِذِی لَذَٰلِکَ۔ اَنْتَہٰی نَاقِلًا عَنْ الْاَنْتَصَارِ۔

(ترجمہ: علامہ وجیہ الدین علوی احمد آبادی گجراتی (۹۱۱ - ۹۹۸ھ) اور حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہما اللہ نے غتبہ اور اس کی شرح نزہتہ میں فرمایا ہے کہ مغلّ (خرابی) ایسی باتوں کا نام ہے جو پوشیدہ اور غامض ہوں اور حدیث کی صحت پر اثر انداز ہوں، پس حدیث مغلّ (خرابی والی حدیث) وہ ہے جس میں کسی ایسی خرابی کا پتہ چل گیا ہو جو حدیث کی صحت پر اثر انداز ہوتی ہو، اس بات کے ساتھ کہ بظاہر وہ حدیث خرابی سے محفوظ ہو، اس میں کسی قسم کی جرح کا دخل نہ ہو، کیونکہ جرح: واضح خرابی کا نام ہے۔ اور حدیث مغلّ علوم حدیث کی نہایت پیچیدہ، دقیق ترین اور بہترین قسم ہے، حتیٰ کہ عبد الرحمن بن مہدی کا ارشاد ہے کہ: کسی حدیث کی کسی پوشیدہ خرابی کا پتہ چل جائے یہ بات مجھے بیش سنی حدیثیں لکھنے سے زیادہ پسند ہے۔ اور اس کی شناخت صرف وہ شخص کر سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ذہن ثاقب، حفظ کامل، اور معرفت تامہ کی دولت عطا فرمائی ہو، اور وہ راویوں کے مراتب کو جانتا ہو، اور اسانید و متون کی پہچان کا خاص ملکہ رکھتا ہو، چنانچہ بہت کم محدثین نے اس سلسلہ میں کلام کیا ہے، جیسے علی بن مدینی، احمد بن حنبل، امام بخاری، یعقوب بن شیبہ، ابوحاتم رازی، ابوزرہ رازی، اور دارقطنی۔ اور کبھی حدیث کو مغلّ قرار دینے والے کے الفاظ کو تاء رہ جاتے ہیں اپنے دعوے پر دلیل قائم کرنے سے (یعنی وہ اپنی بات پر دلیل قائم نہیں کر سکتا، بلکہ وہ پوشیدہ خرابی کو اپنے ذوق سے معلوم کرتا ہے، جیسے مزاف اپنی بھارت سے دراہم و دنانیر کے بارے میں فیصلہ کرتا ہے۔ عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں کہ یہ فن ایک قسم کا الہام ہے، اگر آپ حدیث کو مغلّ قرار دینے والے سے دریافت کریں کہ آپ نے یہ بات کیسے فرمائی؟ تو اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہوگی۔ اور کہتے لوگ ایسے ہیں جو اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ عبارت پوری ہوئی بحوالہ انتصار الحقیقہ ص ۲۷۶)

اکابر کی تضعیف کافی ہے | اس کے بعد یہ عرض ہے کہ حدیث قلین کو ابو داؤد اور

علی بن المدینی اور ابن عبد البر اور امام غزالی اور رؤفانی اور ابن دقیق العید اور ابوبکر ابن العربی وغیرہ نے ضعیف فرمایا ہے، بلکہ یہ بھی حدیث مذکور کی تضعیف منقول ہے، تو اب بشرط انصاف حسب معروضہ بالا فقط ان اکابر کا ضعیف فرمانا ہی حدیث موصوف کی تضعیف کے لئے کافی ہے، وجہ ضعف خواہ کوئی امر ہو، ہم کو اس کی تعیین ضروری نہیں، اور اگر پیاس خاطر جناب تصحیح مصححین کا خیال کیا جائے تو صحت متفق علیہ جو آپ کے شرائط مسلک سے ہے پھر بھی ثابت نہیں ہو سکتی، اس لئے ہم کو حدیث مذکور کے ضعف کو بوجہ مفصلہ بیان کرنا کچھ ضروری نہیں، کیونکہ ان اکابر محققین کا تضعیف کرنا کافی ہے، ہماری بلا سے وجہ ضعف اضطراب اسناد ہو یا اضطراب متن ومعنی ہو۔

حدیث ثلثین کی اسناد میں اضطراب | اور اگر آپ کو تفصیل ہی مطلوب ہے تو سنئے! امور مستفسرہ جناب یعنی اسناد و متن ومعنی سب میں محدثین نے اضطراب بیان کیا ہے، زبلی فتح القدر یعنی وغیرہ کتب کو ملاحظہ فرمائیے کہ طرق مرویہ حدیث مذکور میں مفصلاً ضعف و اضطراب بحوالہ محمد بن شافعیہ وغیرہ نقل کیا ہے۔

① چنانچہ زبلی وغیرہ میں ہے:

وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد (شيخ تقي الدين ابن دقيق العید رحمہ اللہ نے اپنی کتاب

۱۔ رؤفانی: عبدالواحد بن اسماعیل (۴۱۵-۵۰۲ھ) شافعی فقیہ ہیں، رؤفیان کے باشندے تھے جو طبرستان کے قریب کوئی جگہ ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی سب کتابیں ان کو حفظ یاد تھیں، خود کہتے تھے کہ اگر امام شافعی رحمہ اللہ کی سب کتابیں جل جائیں تو میں ان کو حافظہ سے لکھوا سکتا ہوں۔ ان کی دو مشہور کتابیں ہیں جو ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں، ایک بحر اللہیب دوسری حلیۃ المؤمن، انہی کتابوں میں حدیث ثلثین کی انھوں نے تضعیف کی ہے۔
 ۲۔ علامہ تقي الدين محمد بن علی قیصری (۶۲۵-۷۰۲ھ) ابن دقیق العید سے شہرت یافتہ ہیں، یہ ان کا خاندانی نام ہے، شافعی فقیہ اور بہت بڑے محدث اور اصولی عالم ہیں، ان کی تصانیف میں سے احکام الاحكام و تدوین جلدوں میں مطبوعہ ہے، نیز الإلهام باحادیث الأحکام بھی مطبوعہ ہے، اور اس کی شرح الإلهام فی شرح الإلهام نیز مطبوعہ ہے۔
 ۳۔ قاضی محمد بن عبد اللہ اشیل مالکی ابوبکر ابن العربی (۲۶۸-۵۴۲ھ) بڑے محدث اور مفسر ہیں، ترمذی کی شرح عارضة الکحوذی اور احکام القرآن اور العواصم من القواصم ان کی مطبوعہ کتابیں ہیں۔
 ۴۔ مستفسرہ: پلوچے ہوئے

فی کتاب الإمام طُرُقُ هذا الحديث
وساياته واختلاف الفاظه
واطال في ذلك اطالة، لَحْصَ
منها تضعيفه له، فلذلك اُضْرَبَ
عن ذكره في كتاب الإمام مع
شدة الاحتياج اليه، انتهى
(بحر منہ ۱۷۷)

② اور سنئے !

قال العلامة ابن نجيم في البحر: فان قلت قد صححه ابن ماجه وابن خزيمة
والحاكم وجماعة من اهل الحديث، قلت: من صححه اعتمد بعض طرقه ولم ينظر الى
الفاظه ومفهوما، اذ ليس هذا وظيفة المحدث، والنظر في ذلك من وظيفة الفقيه؛
اذ غرضه بعد صحة الثبوت الفتوى والعمل بالمذلول، وقد بالغ الحافظ عالم العرب
ابو العباس ابن تيمية في تضعيفه، وقال: يُشَبِّهُهُ ان يكون الوليد بن كثير غلط في رفع
الحديث، وعزوه الى ابن عمر، فانه دائما يفتي الناس ومجدتهم عن النبي صلى الله عليه
وسلم، والذي رواه معروفا عند اهل المدينة وغيرهم لاسيما عند سائر ابنه ونافع
مولاه، وهذا المبرور عنه لاسالم ولا نافع، ولا عمل به احد من علماء المدينة، وذكر
عن التابعين ما يخالف هذا الحديث، ثم قال: وكيف تكون هذه سنة رسول الله صلى
الله عليه وسلم مع عموم البلوى فيها؛ ولا ينقلها احد من الصحابة ولا التابعين لهم باحسان
الارواية المختلفة مضطربة عن ابن عمر لم يعمل بها احد من اهل المدينة ولا اهل البصرة
ولا اهل الشام ولا اهل الكوفة انتهى (بحر منہ ۱۷۷) كذا في الانتصار (ص ۲۸۹)

(ترجمہ: علامہ ابن تيمية مصری نے اپنی کتاب البحر الرائق میں لکھا ہے کہ اگر تم اعراض کر دو کہ حدیث
فَلْتَيْنِ کو ابن ماجہ، ابن خزیمہ، حاکم اور محدثین کی ایک جماعت نے صحیح کہا ہے؟ (پس اس کو بالاتفاق ضعیف
کیسے کہا جاسکتا ہے؟) تو میں جواب دوں گا کہ جن لوگوں نے اس کو صحیح کہا ہے انہوں نے اس کی بعض
سندوں کے بھروسے پر کہا ہے، اور اس کے جملہ الفاظ اور ان کے مفہومات پر غور نہیں کیا، کیونکہ یہ حدیث کا کام
ہی نہیں ہے، یہ کام تو فقیہ کا ہے، کیونکہ فقیہ کا مقصد ثبوت صحت کے بعد فتویٰ دینا ہے، اور اس کے مضمون

پر عمل کرنا ہے۔ اور ہر ایک عالم خاصہ اس تجربہ نے اس حدیث کی ہیبت ہی تضعیف کی ہے، اور کہا ہے کہ قرآن میں ہے کہ وہی نبی کی خبر نے حدیث کو فروغ کرنے میں اور ان کی طرف منسوب کرنے میں غلطی کی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ ہمیشہ لوگوں کو خبری دیا کرتے تھے، اور ان کے سامنے پیش بیان کیا کرتے تھے، اور ابن کی مرویات حدیث والوں میں اور دوسرے لوگوں میں مشہور تھیں، خصوصاً آپ کے صاحب زادے سالم اور آپ کے سوانح کو تو خاص طور سے یاد تھیں، اور اس حدیث کو نہ سالم روایت کرتے ہیں نہ سنانح، اور نہ اس پر حدیث شریف کے کسی عالم کامل ہے، اور ابن یسین نے تابعین کے ایسے اقوال ذکر کئے ہیں جو اس حدیث کے خلاف ہیں، مگر فرمایا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت (حدیث) کیجئے جو سچی ہے، حالانکہ یہ ممکن ہے کہ اس کی مرویات بہت شدید ہے (پس اس کو زائد سے زائد حضرات کو روایت کرنا چاہئے تھا) حالانکہ صحابہ اور تابعین میں سے کوئی بھی روایت نہیں کرتا، صرف ابن عمرؓ سے چند تعلق اور مضطرب افراد مروی ہیں جس پر حدیث دھروا، شام اور کوفہ والوں میں سے کسی نے عمل نہیں کیا ہے۔ (بحوالہ استدلال)

مجتہد صاحب: اول ابن وقت العید کی عبارت ملاحظہ فرمائیے کہ وہ صحیح اسناد پر حدیث مذکور بیان کر کے خلاصہ یہ لکھتے ہیں کہ حدیث مذکورہ ضعیف ہے، اس کے بعد ان مذہب کے کام کو دیکھئے کہ کس شدید سے حدیث الثقلین کو مختلف و مضطرب کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اکثر اکابر محدثین نے حدیث مذکور کی تضعیف بیان کی ہے

(۱۳) فتح القدر میں ہے:

وفي الحديث عن ابن العدي عن أبيه عن جده عن علي بن ابي طالب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال: لا يثبت حديثي الا في ثلثين حديثا (فتح مشرق)
 (ابن عدي) میں ابن عدي سے نقل کیا ہے کہ حدیث الثقلین ثابت نہیں ہے، لہذا اس پر عمل نہ کرنا لازم ہے۔
 علی بن ابی طالب سے شیخ عبدالحق صاحب تحفہ دلجوی شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں:

قال ابن العدي وهو له امانة الحديث وشيخ البخاري: انه مخالف لاجماع الصحابة، فان الثقلين في غير زمزم فائتوا به عيسى وابي الزبير بن عمار، وكثير من الصحابة، ولعن بكر منهم بعد فيكون حديث الثقلين مخالفا للجماع (ابن عدي) جو ائمہ حدیث کے پیشوا ہیں، اور امام بخاری کے استاذ بھی فرماتے ہیں کہ حدیث الثقلین اجماع صحابہ کے خلاف ہے، کیونکہ ایک مجلس میں پیغمبرؐ میں گزرا تھا تو تمام صحابہ کے سامنے حضرت جابرؓ بی جلیبی اور حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ نے تمنا کی کہ ان کو کفری روایات، اور کسی نے بھی اس کی مخالفت

للجماع، التفتی (الحدیث الصحیح ۱۷۰) نہیں کی تھی، پس حدیث تفتی (اور اس کا ایک نمونہ) اول قول ابن الدیلمی سے تو حدیث مذکور کا قطعاً ضعف ہی ثابت ہوا تھا، مگر اس کام پیر سے علاوہ ضعف مخالف ایضاح صحابہ پر بھی ظاہر ہو گیا۔

⑤ اور دیکھئے: محمد الدین فیروز آبادی شافعی کتب بھرا مسعودت میں لکھتے ہیں:

در باب ماذا یقولہ التفتی لم یجد حدیثاً (حدیث تفتی کے بارے میں ایک جاعت کہتی ہے)
یعنی اگر نہ حدیث صحیح نشدہ و جیسے ہی گویند (کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اور ایک جاعت کہتی
اس حدیث صحیح است، و اما باہالی حدیث و حسنہ ہے کہ حدیث صحیح ہے اور اگر باہالی حدیث اس
غویہ را ذکر کند۔ (شرح مفرد ص ۱۷۰) کو اپنی تصنیفات میں لکے ہیں)

اور شارح سفر السعادت لکھتے ہیں:

و باوجود اسی در صحبت اسی حدیث اختلاف است، و چنانکہ شیخ مسند گفت و اسی حدیث در صحیحین نیست، و لکھتے اند کہ اسی حدیث مخالف ایضاح صحابہ است چنانکہ بیان کنم، و خبر دادہ چون مخالف ایضاح اقتد مردود است، و لہذا علی بن مدینی کہ از اقران امام احمد بن حنبل و از مشہور تابع بخاری و امام انصاری حدیث است گنتے است کہ ثابت نیست اسی حدیث حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، و لکھتے کہ صحیح کے از فضیلت را حدیث در تقدیر و تصدیق آپ اسی حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحیح نشدہ۔ (حوالہ سابق)

(ترجمہ: اور اس کے باوجود کہ اگر ہم نہیں اس کو اپنی تصنیفات میں لکے ہیں، اس حدیث کی صحت میں اختلاف ہے، وہاں کہ حضرت مسند لائے فرمایا ہے، اور یہ حدیث صحیحین میں نہیں ہے، اور علماء نے کہہ ہے کہ یہ حدیث صحابہ کرام کے ایضاح کے خلاف ہے جیسا کہ میں بیان کر دوں گا، اور دوسرا وجوب ایضاح کے خلاف یہی ہے تو مردود ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے علی بن مدینی نے جو امام احمد بن حنبل کے معاصر اور امام بخاری کے استاد اور تکریم کے سرخیل ہیں، اور شاہ فرمایا ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے، اور یہی فرمایا ہے کہ دونوں ماحضوں میں سے کسی کے پاس بھی یہی ہائی کی تصدیق و تقدیر کے مسئلہ میں اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح حدیث نہیں ہے)

۱۷ سفر السعادت عربی میں ہے، اور مسلم ص ۱۷۰، ۱۷۱ عربی و دیلاتے چھپی ہے، شیخ طبرانی محدث روایتی نے اس کا تفسیر میں ترجمہ کیا ہے اور شرح لکھی ہے ۱۱

۶) اور سنئے! قاضی شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں:

قال ابن عبد البر فی التہدید: ماذہب الیہ الشافعی من حدیث القلتین مذہب ضعیف من جهة النظر، غیر ثابت من جهة الاثر، لانه حدیث تکلم فیہ جماعة من اهل العلم، ولان القلتین لم یوقف علی حقیقۃ مبالغہا فی اثر ثابت ولا اجماع (نیل ص ۱۵۷)

(ابن عبد البر نے تہدید میں فرمایا ہے کہ حدیث قُلْتِین جو حضرت امام شافعی کا مذہب ہے غور سے دیکھا جائے تو کمزور مذہب ہے، اور حدیث کے لحاظ سے بھی ثابت نہیں ہے، کیونکہ اس حدیث میں اہل علم کی ایک جماعت نے کلام کیا ہے، نیز اس نے کہ قُلْتِی کی مقدار نہ کسی حدیث سے ثابت ہے نہ اجماع سے)

علاوہ ازیں اور مصنفین معتبرین نے حدیث مذکور کے ضعف و اضطراب کو کسی نے اشارتاً اور کسی نے صراحتاً بیان کیا ہے، باوجود اس کے حدیث قُلْتِین کو صحیح متفق علیہ فرمانا آپ ہی کا کام ہے، گو بعض محدثین نے اس حدیث کو صحیح فرمایا ہے، مگر صحبت بالاتفاق کا بجز آپ حضرات کے آج تک کوئی قائل نہ ہوا ہوگا، ہم کو تعجب ہے کہ باوجودیکہ اضطراب حدیث مذکور اکثر کتب میں منقول ہے پھر آپ اس پر تعین اضطراب اسناد یا متن یا معنی کے ہم سے خواستگار ہیں، ہو یہ امر تو کلام ابن تیمیہ میں ابھی گزر چکا ہے کہ حدیث قُلْتِین مختلف اور مضطرب ہے، اور روایات مشہورہ اس کی توثیق نہیں، بلکہ مذہب تابعین کے خلاف ہے، اور علمائے مدینہ و بصرہ و شام و کوفہ نے اس پر عمل نہیں کیا، اور غالباً اس حدیث کے مرفوع اور منسوب الی ابن عمر کرنے میں ولید بن کثیر سے غلطی ہوئی ہے، اس کے سوا زبلی و فتح القدیر و عینی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ ابوالاسامہ اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر وغیرہ پر اختلاف ثابت کیا ہے، اور بعض روایت کی تضعیف بھی کی گئی ہے، ہاں بعض طرق کو بعض محدثین نے صحیح بھی فرمایا ہے، گو ہمارے نزدیک حدیث مذکور کے معمول بن نہ ہونے کی وجہ قوی اضطراب فی الاسناد کے سوا اور امر ہیں، مگر چونکہ آپ کے مقابلہ میں وجہ بھی پوری کارآمد ہے، اس لئے بالاجمال بیان کر دی گئی، کیونکہ آپ تو حدیث مذکور کی صحبت اتفاقی کے قائل ہیں، تو اس لئے بعض محدثین کی تصحیح بمقابلہ جہور محدثین آپ کو مفید نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم کیا ہے | یہی وجہ ہے کفتح الباری میں دربارہ حدیث مذکور روایات لم یخرجہ البخاری لاختلاف وقع فی اسنادہ کہلئے

لہ سند میں اختلاف ہی کی وجہ سے اس حدیث کو امام بخاری نے صحیح میں درج نہیں کیا ہے ۱۲

باوجودیکہ ابن حجر بوجہ تائید مشرب اس حدیث کی تقویت فرماتے ہیں، مگر اختلاف فی الاسناد کو وہ بھی تسلیم کرتے ہیں، آپ کو ضرور تھا کہ اسناد حدیث ثلثین میں سے جو سند آپ کے نزدیک صحیح متفق علیہ تھی اس کو بیان کیا ہوتا، تماشا ہے کہ اسناد کا تو ذکر بھی نہیں اور اس کے اضطراب و ضعف کو ہم سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ ۷

اس سادگی پر کون نہ مر جائے اے خدا لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں! اسانید متعدد حدیث مذکورہ میں سے کوئی سند معتبر صحیح معین فرمائیے، پھر اور اس ثبوت، صحت و ضعف کے، طلب فرمائیں، بالجملة صحت اتفاقی یا اضطراب و ضعف سند کا حال پورے طور پر جب عرض کیا جائے گا جب آپ کوئی سند معین فرمائیں گے۔

متن میں اضطراب باقی رہا اضطراب متن! سو کسی روایت میں تو لَا يَجِدُ الْحَدِيثَ ہے، جس کو شارح محفل و جہنم بتلاتے ہیں، کسی میں صاف لَمْ يَجِدْهُ شَيْءٌ ہے، بعض میں فقط ثلثین کا لفظ ہے، بعض روایات میں ثلثین او ثلثا شک کے ساتھ مذکور ہے، اور روایت حضرت جابرؓ و ابو ہریرہؓ و ابن عمرؓ میں اَرْبَعِينَ فَقَالَ موجود ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اَرْبَعِينَ عَرَبٍ بلکہ بعض میں اَرْبَعِينَ دَلِيلٌ بھی موجود ہے، چہذا ان روایات کو محدثین بمقابلہ روایت ثلثین ضعیف فرماتے ہیں، مگر اول تو خود روایت ثلثین بھی حسب ارشاد محدثین ضعیف و مختلف و مضطرب ہے، علاوہ ازیں روایات مذکورہ میں بھی بعض روایات کی محدثین نے تقویت فرمائی ہے، اور ثل کو ضعیف بھی کہتے تو اس سے بھی کیا کم ہوگا کہ یہ سب ضعیف رل مل کر حدیث ثلثین کے ضعف و اضطراب کو اور دو بالا کر دیں گے۔

ان سب امور سے قطع نظر کر کے بشرط انصاف اس کا کیا جواب ہوگا کہ اہل صحاح نے اپنی کتب میں حدیث ثلثین کو بروایت ابن عمر رضی اللہ عنہما تخریج کیا ہے، اور حدیث اَرْبَعِينَ فَقَالَ جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے تو ہر چند مرفوع کو ضعیف کہا ہے، لیکن حدیث موقوف صحیح ہے، سو آپ ہی فرمائیے کہ حدیث مذکور اور قول راوی میں کیا تطبیق ہوگی؟ تعجب ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہی تو حدیث ثلثین کو نقل فرمائیں، اور خود ہی اَرْبَعِينَ

۱ یعنی اس کے دو مطلب بیان کرتے ہیں (۱) ناپاکی کو نہیں اٹھا تا یعنی ناپاک ہو جاتا ہے، ہدایہ میں ہی مطلب بیان کیا گیا ہے (۲) ناپاکی کو نہیں اٹھا تا یعنی ناپاک نہیں ہوتا، عام طور پر یہی مطلب بیان کیا جاتا ہے۔ ۱۲

قلل کا قوی دیش!! حدیث ثلثین کے ضعف کی یہ بھی بڑی وجہ ہے۔

اور ان تمام امور کے بعد جو علماء حنفیہ وغیرہ نے اس حدیث کے غیر معمولی
معنی میں اضطراب ہونے کی قوی وجہ بیان فرمائی ہے وہ اضطراب فی المعنی ہے، یعنی

لفظ قللہ معانی گنہگاروں پر لاجاتا ہے:

① قال فی القاموس: والقلل بالضم
اعلی الرأس والسنام والجبل، والجماعة
منه، والخبث العظيم، والجرعة العظيمة، أو عامة
أومن الفقار، والکور الصغیر انتهى
(تاج العروس ص ۵۷۰ ج ۸)

② فتح القدر میں ہے:

یقال علی الجزو والقریة ورأس الجبل (فتح ص ۱۱۰)
(تعلیلاً، شیزہ اور پہاڑ کی چوٹی کو قللہ کہا جاتا ہے)
سوجب تنک آپ دلیل قطعی بلکہ حسب قرار داد خود نص صریح متفق علیہ الدلالة
سے معنی قللہ کی تعیین نہ فرمائیں گے، بشرط انصاف آپ کا دعویٰ قابل سماعت و لائق جواب نہ
ہوگا، اور اگر محض قرآن و قیاس سے آپ نے تعیین فرمائی تو اول تو اس کا کیا جواب کہ آپ اور
آپ کے سائل لاہوری دربارہ مسائل عشرہ اپنے مذہب کو نص صریح قطعی الدلالة سے
ثابت کرنے کے مدعی ہیں، دوسرے اگر بوجہ قرآن اپنے رأس جبل یا رأس سنام کی تردید فرمائی بھی تو
قریب اور شلیہ اور کوزہ صغیر کے عدم مراد ہونے پر کون سی دلیل قطعی موجود ہے؟

قد آدم زیادہ مناسب معنی ہیں
بلکہ جب اس امر کا لحاظ کیا جاتا ہے کہ سائل نے جناب
رسالت مآب سے جنگل کے پانیوں کا حال دریافت
کیا تھا، تو رأس انسان کے معنی بھی بن سکتے ہیں، یعنی جب پانی بقدر دؤ قد آدم عمیق ہوگا تو
وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، چنانچہ عنایہ میں ہے:

ثم نقول: اراد بالقللہ قامة الرجل (پھر ہم کہتے ہیں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد قللہ

لے یہ فہم تسلیم ہے کیونکہ اربعین قلل کا قوی اور قوی روایت حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی ہے کہ انی ادا قطنی مکر نصبا لریضی
فتح القدر اور کبری و طویس ابن عمرؓ حضرت قدس سرہ نے انہی کتب کی اتباع میں یہ بحث تحریر فرمائی ہے ۱۱

بلکہ یہ عبارت میں عنایہ شرح ہدایہ میں نہیں ملی، حضرت نے انصار الحی ص ۲۹ سے نقل کی ہے مگر یہ عبارت نہایت کمزور

لأنه ذكر القلة لتقدير الماء في الحيض، والماء في الحيض انما يتقدّر بالقامة (الاجزاء) انتهى
 سے قَدْر آدم ہے، اس لئے کہ آپنے قُلَّة کا ذکر جنگل کے گڑھوں کے پانی کا اندازہ کرنے کے لئے فرمایا ہے اور گڑھوں کے پانی کا اندازہ قَدْر آدم سے کیا جاتا ہے مشکوں سے نہیں کیا جاتا)

قلال ہجری کی روایت ضعیفہ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وعلیٰ آتہاء نے جو ایک روایت میں قلال ہجری کی روایت کیا ہے، تو اول تو قُلَّة ضعیفہ وکبیرہ کو بلکہ قریبہ کو وہ بھی شامل ہے، کیونکہ ہجری میں یہ اشیا سب موجود تھیں، علاوہ ازیں علمائے اس روایت کی تضعیف بالصریح کی ہے، اور اس کے بارے میں وما فیکر بہ الشافعی منقطع للجماعۃ لغو الی آخرہ فرمایا ہے، چنانچہ اکثر کتب میں مُشَرَّح موجود ہے۔

قُلَّة کے معنی کا ابہام شوافع کو بھی تسلیم ہے علاوہ ازیں لفظ قُلَّة کے مبہم ہونے کی علماء معتبرین شافعیہ نے بھی تصریح فرمائی ہے، مُسْطَلاتی میں ہے:

إِلَّا أَنْ مَقْدَارَ الْقَلَّتَيْنِ مِنَ الْحَدِيثِ لَمْ يَتَّخِذْ، وَحِينَئِذٍ يَكُونُ مَجْمَعًا (ص ۳۸۶ باب ما يقع من الغيصات في السمن والماء)

صاحب فتح الباری اس مضمون کو اس طرح ادا کرتے ہیں:

(ہاں یہ بات ضرور ہے کہ قُلَّتَین کی مقدار پر اتفاق نہیں ہوا، امام شافعی نے احتیاطاً اس کی مقدار حجاز کے الحجاز احتیاطاً (ص ۱۷۲)

ان ارشادات علماء سے صاف ظاہر ہے کہ حدیث میں لفظ قُلَّة مبہم و مجمل ہے، اس کی تعبیر بعد ملاحظہ عرف، ظن و تخمین سے کی گئی ہے، جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ مراد لفظ قُلَّة سے اگر حدیث مذکور میں ٹکا ہی لیا جائے، اور جملہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کی جائے تب بھی حسب

۱۔ اور جس روایت سے امام شافعی نے قُلَّتَین کی تعیین کی ہے وہ روایت منقطع ہے، ابن جریر سے اوپر کے راویوں کی حیات کی وجہ سے ۱۲

تصریح علماء اس کی تعداد مبہم ہے جس کی تعیین و تحدید کسی حدیث سے ثابت نہیں، بلکہ محض عرف پر مبنی کرنا پڑے گا، اور پھر عرف سے بھی ظاہر ہے کہ تعیین نام ممکن نہیں، اس لئے حضرت اسام شافعیؒ نے بھی احتیاطاً ہی پر عمل درآمد فرمایا ہے، اور دیکھئے! صاحب فتح الباری بحث حدیث ثلثین میں دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وقد اعترف الطحاوی من الخفیه بذلك، لكنه اعتذر عن القول به بان الثقله في العرف نطقت على العبدية والصغيرة كالجزء، ولحيث ثبت من الحديث تقدیرهما فيكون مجملًا، فلا يعمل به، وقواه ابن دقيق العيد (فتح ص ۳۳۸ ج ۱۵)

(خفیر میں سے امام طحاوی رنے ثلثین کی حدیث کی صحت کا اقرار کیا ہے، لیکن انھوں نے اس پر عمل کرنے سے یہ کہہ کر معذوری ظاہر کی ہے کہ عرف میں قُلّہ بڑے ٹکے کو بھی کہا جاتا ہے، اور چھوٹے ٹکے کو بھی، جیسے لفظ جزء بھی دونوں میں متعل ہے، اور حدیث شریف سے ثلثین کی مقدار ثابت نہیں ہے، اس لئے ثلثین کی حدیث مجمل ہے پس اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور ابن دقیق العید نے ان کی تائید کی ہے)

اس عبارت سے بھی قُلّہ میں اجمال و ابہام — ایسا کہ جس کی وجہ سے حدیث مذکور غیر معمول بہ ہو جائے — ثابت ہوتا ہے، اور ابن دقیق العید جو مشہور و معتبر عالم شافعی المذہب ہیں اس امر کی تقویت فرماتے ہیں، اس کے بعد علامہ ابن حجر العسقلانی کا قول نقل فرما کر لکھتے ہیں:

لكن لعدم التحديد وقع الخلاف بين السلف في مقدارهما على تسعة اقوال حكاه ابن المنذر، ثم حكى بعد ذلك تحديد هما بالا رطال واختلف فيه ايضا انتهى (فتح ص ۳۳۸ ج ۱)

(لیکن قُلّہ کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے سلف کے درمیان دو قولوں کی مقدار میں اختلاف ہوا ہے، اور دو قول پیدا ہوئے ہیں جو ابن المنذر نے نقل کئے ہیں، پھر بعد میں ثلثین کی تعیین رطلوں سے کی گئی ہے، اور اس میں بھی اختلاف ہو گیا ہے)

اس عبارت سے بھی صاف ظاہر ہے کہ مقدار قُلّہ از حد مختلف ہے، اور علماء سلف کے اس بارے میں دو قول ہیں، اور متاخرین نے جو مقدار قُلّہ کی تحدید بذریعہ وزن کی ہے، تو اس میں اور زیادہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔

مشارح منہاج کی توجیہ اور اس کا جواب | اور سنئے! شرح منہاج

مستثنیٰ بہ تحفۃ المحتاج میں — جو معتبر و مشہور کتب فقہیہ شافعیہ میں سے ہے — مذکور ہے:

وحینئذٍ فانتصارُ ابنِ دَقِيقِ العِیدِ
لَمَنْ لَمْ یَعْمَلْ بِخَبَرِ الْفُکَّکَیْنِ
مُحْتَجًّا بِأَنَّهُ مِنْهُمْ لَمْ یُکَلِّمْ
عَجِیْبٌ، اذْلا وَجْهَ لِلْمَنَازَعَةِ فِی شَئٍ
مِمَّا ذُکِرَ وَانْ سَلِمَ ضَعْفُ زِیَادَةِ
«وَمِنْ قِلَالٍ هَجَرَ» لِأَنَّهُ اِذَا کَتَفَى
بِالضَّعِیْفِ فِی الْفَضَائِلِ وَالْمَنَاقِبِ
فَالْبِیَانُ کَذَلِكَ، اَنْتَهی
(تحفۃ المحتاج ص ۱۷ ج ۱)
عَلَمُ هُوَ کَا

اس عبارت کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ ابن دقیق العید بھی بوجہ اجمال و ابہام معنی قتلہ، حدیث مذکور کو متروک غیر معمول بہ کہنے والوں کی تائید فرماتے ہیں، مگر شارح منہاج پیاس مشرب خود، ابن دقیق العید کی اس تائید کو عجیب کہتا ہے، اور زیادتِ مذکورہ سابقہ یعنی من قلال ہجج کی وجہ سے اس ابہام کو رفع کرتا ہے، باوجودیکہ اس زیادت کے ضعف کو تسلیم بھی کرتا ہے، مگر شارح مذکور اس ضعف کا یہ جواب دیتا ہے کہ جیسے فضائل و مناقب میں حدیث ضعیف بھی قابل قبول ہوتی ہے، اگر بیان مبہم میں بھی اس کو معمول بہ مانا جائے تو کیا خرابی ہے؟

مگر بروئے انصاف شارح منہاج کی توجیہ بمقابلہ ابن دقیق العید لائق تسلیم نہیں، کیونکہ شرائطِ ادائے فرض کے لئے ایسی ہی محبت قوی ہونی چاہئے جیسی خود فرائض کے لئے، کما مَرَّ۔ فصلِ مُثَبِّتِ شَرَاطِیْطِ فَرَاغِیْطِ کَوْنِ نِصُوصِ وَارِدَہِ فِی الْفَضَائِلِ پَر تِیَاسِ کَرْنَا خِلَافِ ظَاہِرِ وَ اِمْرَ بَے دِیْلِ ہے۔ اور اگر شارح مذکور کی اس توجیہ کو بلار د و انکار مان بھی لیا جائے، تو اس کا کیا جواب کہ قلال ہجج بھی چند معنوں کو یعنی جُزْءِ صَغِيرٍ و کِبَرٍ و کِبَرٍ قُرْبَہ

لہ تحفۃ المحتاج علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (۹۰۹-۹۷۴ھ) کی مشہور مفتی بہ کتاب ہے، اور

امام نووی رحمہ اللہ کی منہاج کی شرح ہے، دس جلدوں میں مطبوع ہے ۱۲

کو بھی شامل ہے؟ تو اب زیادہ مذکور سے اشتراک معنی قلہ گورفع ہو جائے، مگر ابہام مقدار جوں کا توں موجود رہا، اور اگر بوجہ احتیاط جزوہ کیرہ مراد لیا جاتا ہے، تو پھر بھی مناسب ہے کہ بجائے ثلثین، اربعین قلال پر عمل کیا جائے، ان سب قصوں کے بعد مقدار جزوہ کیرہ بھی پھر ابہام سے خالی نہیں، ان وجوہ سے شایع منہاج کی توجیہ بمقابلہ ابن دقیق العید کیوں کر مسلم ہو سکتی ہے۔

ترجیح فائدہ؟ علاوہ ازیں یہ توجیہ شارح مذکور کسی کے نزدیک معتبر ہو تو ہو، مگر ہمارے مجتہد صاحب کے یہاں ایسی نصوص ضعیفہ کی شنوائی غیر ممکن ہے، مجتہد صاحب کے نزدیک توقف صحت سے بھی کام نہیں چلتا، بلکہ متفق علیہ بھی ہونا چاہئے، بلکہ مرضی و قطعی الدلالة بھی ہونا لازم ہے، جب اتنے امور کسی حدیث میں مجتمع ہوں اس وقت لائق استدلال و احتجاج مجتہد صاحب ہو تو مضائقہ نہیں۔

بہت شوافع نے حدیث ثلثین کو ترک کر دیا ہے | مع ہذا شارح مذکور یہ بھی نقل کرتے ہیں:

واختار كثيرون من اصحابنا مذهب مالك (بہت سے شوافع نے امام مالک کے مذہب کو اختیار
ان الماء لا ينجس مطلقاً إلا بالتغير) انتہی کر لیا ہے کہ پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، ہاں تغیر
(تحفة المحتاج ص ۱۶۲) کی صورت میں ناپاک ہوتا ہے)

جس کا یہ خلاصہ ہوا کہ اکثر شوافع نے حدیث ثلثین کو متروک کر کے مذہب امام مالک کو اختیار کیا ہے۔

جواب دیجئے | اب ان تمام معروضات کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ آپ کو حسب شرائط مسئلہ جناب یہ امر ضروری ہے کہ اول تو کوئی روایت حدیث ثلثین کی ایسی بیان فرمائیے جو روایت صحیح متفق علیہ قطعی الدلالة ہو، اور یہ بھی فرمائیے کہ اکثر علماء و محدثین شافعیہ وغیرہ نے جو اس حدیث کی صحت کا انکار کیا ہے، اور بلکہ مختلف و مضطرب و ضعیف فرمایا ہے اس کا کیا جواب؟ باوجودیکہ اہل صحاح میں سے کوئی بھی اس کی صحت کا قائل نہیں، اور علی بن مدینی وابن تیمیہ و بیہقی وابن دقیق العید وغیرہ نے اس میں کلام کیا ہے، پھر بھی اس کے صحیح فرمانے کی کیا وجہ؟ اور پھر صحت بھی متفق علیہ آگویا آپ کے نزدیک ان اکلار محدثین کے قول کا اتنا بھی اعتبار نہ ہو کہ جو مشدّد اختلاف ہی ہو جائے، بلکہ بالکل ساقط الاعتبار و کالعدم ہی ٹھہرا، واقعی پاس سخن و تائید مشرب ایسی ہی چاہئے۔

ثبوت صحیح اتفاقی کے بعد اضطراب متن و اشتراک لفظی و ابہام مقدار ثقلہ کا جواب ثانی بیان فرمائیے، اور فتح الباری نے جواب ابن منذر کے حوالہ سے تحدید ثقلین میں تو قول بیان کئے ہیں ان میں کسی قول کی تعیین فرمائیے، یا بذور قوت اجتہاد یہ کوئی دسواں قول ایجاد کیجئے، مگر خدا کے لئے اپنی شرائط مسکد یاد رکھئے یعنی جو کچھ ارشاد آپ فرمائیں اس کا ثبوت نص صریح و مرئع و متفق علیہ قطعی الدلالتہ سے ہو، اور اگر ان دعوؤں کو آپ ایسی نصوص سے ثابت نہ کر سکیں، بلکہ مطلق حدیث صحیح بلکہ حدیث ضعیف سے بھی ثابت کرنے سے آپ عاجز ہوں تو بروئے افسان کچھ تو شرمائیے، اور بے چارے خفیوں پر جو آپ کا یہ اعتراض تھا کہ خلاف نصوص اپنی رائے سے جو چاہا کہہ دیا اس سے باز آئیے۔

صورت گریز یہ ہے جس میں صورت یاد ہیں یا صورتے کش اس میں یا ترک کن صورت گریز کیا غضب ہے!! سی مناسبت کی وجہ سے اپنے مدعا کو من کل الوجوہ اس حدیث سے ثابت سمجھ کر اس امر کے مدعی ہو جاتے ہو کہ ہمارا مدعا نص صریح سے ثابت ہے، حالانکہ اگر ایک امر حدیث سے ثابت ہے تو امر متعددہ مقصورہ رائے اور قیاس سے ثابت ہیں، مثلاً حدیث ثقلین ہی کو اگر امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کر کے آپ کے ثبوت تحدید کے لئے تحت کہا جائے، تو قطعیہ امر حدیث سے ثابت ہو گا کہ دو ثقلہ وقوع نجاست سے نہیں نہ ہوں گے، باقی رہی یہ بات کہ ثقلہ سے ظروف پانی مراد ہیں یا کچھ اور؟ اور اگر ظروف مراد ہیں تو قرۃ یا جزہ یا کوزہ؟ اور اگر جزہ ہی مراد ہے تو کبیرہ یا صغیرہ؟ اور اگر کبیرہ ہی مقصود ہے تو اس کی مقدار کیا ہے؟ یہ جملہ امور حدیث مذکور میں کہیں بھی موجود نہیں، مگر آفریں ہے آپ صاحبوں کے فہم و اجتہاد کو کہ پھر بھی اپنے مدعا کو ثابت بنص صریح ہی کہے جاتے ہو، حالانکہ اس ابہام ہی کی وجہ سے مقدار ثقلہ میں علمائے اختلاف کثیر واقع ہوا، کما قال ابن المنذر، اس لئے عرض یہ ہے کہ آپ اگر کچھ فرمائیں تو ذرا اندر کے بعد فرمائیں، اگر ہماری عرض کے سمجھنے سے بھی عار ہے تو اپنے مدعا کے سمجھنے میں کیوں انکار ہے؟ اس کے بعد مجتہدین نے جو ایک صفحہ سے زیادہ سیاہ کیا ہے، اس کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ حدیث ثقلین اگر ضعیف بھی ہو مگر آپ اس کا

لے اے مہر مہر میرے یار کی یہ صورت دیکھ: یا تو کوئی ایسی ہی تصویر بنانا، یا صورت سازی چھوڑنا

کیا جواب دیں گے کہ مذہب امام میں حدیث ضعیف بھی راے اور قیاس پر مقدم ہے اور اس کے ثبوت کے لئے اپنی حرام اور نکاحی قاری کی عبارت نقل فرمائی ہے، اور چند اشکال اس تائید کے مجتہد صاحب نے بیان کئے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

«جب عند الامام حدیث ضعیف قیاس پر مقدم ہے، تو پھر بتابد حدیث ضعیف نہ دینی ہو جو ایک قیاس اس پر عمل کرنا حسب قاعدہ امام باطل ہوگا، اور اس صورت میں نہ صرف پر عمل کرنے سے تنہا امام بے شک ٹوٹ جائے گی»

اور اس جواب کو بتا کر مجتہد صاحب لا جواب تعذّر کر رہے ہیں، مگر یہی اعتراض مجتہد صاحب نے بحث حدیث الاءلہ و آلہ میں پیش کیا تھا چنانچہ ہم بھی با تفصیل اس کا جواب عرض کر چکے ہیں، اور مجتہد صاحب کی کم فہمی ثابت کر آئے ہیں کہ خلیفہ میں میں نے جو قول محمد بن ہار کثیر کے بارے میں بیان کیا ہے، وہ درحقیقت رائے سنی ہے، قیاسی نہیں اور رائے اجتہادی ہرگز نہیں، اور حدیث ضعیف حسب ادواء امام قیاس اجتہادی سے قوی ہے، نہ کہ رائے سنی ہے، کیونکہ ہم اماموں میں رائے سنی پر ترجیح دیتی ہے وہاں ہنوز بعض عقلی بھی باقی ہے چنانچہ قرنی تبدیل ملاحظہ فرمائیے کبھی فقہ ہے مگر بہت ہی تقری ایک جانب ہو، اور عقیدہ کو اب بھی دوسری جانب تبدیل ہونے کا دعویٰ ہو، آج کے نزدیک اس موقع میں فقہ کو رائے مجتہد کا اعتبار جائز نہ ہوگا ہوا اگر یہ رائے اور قیاس اجتہادی ہے تو اس اعتبار کے عدم جواز کی کیا کمی وہ ہے جو ابی امام دہلوی بھیجیم وغیرہ فرماتے ہیں:

فان قلت کانوا احدی الاولیاء غیرہ، بل یختلفون باختلاف ما یقوم فی قلب کلّی، و لیس هذا من قبیل الامور التي يجب فيها علی العالمی تقلید المجتہد النہی

(فتح القدیر ص ۵۸)

سے جو ائمہ کبھی جن اہل لگو کہ خلافت سنی میں اس وقت سے اس وقت ظاہر ہوا

۱۔ جب تو اہل دل بات سننے کو نہ کہہ کر قطع ہے، تو خود بات کہنے والا نہیں ہے نہ اس اہل بیان ہے۔ (اصل شعر میں اس کا کلمہ دہلوی برہ، درپا میں حافظ ص ۱۸)

تحدید ماہِ قلیل و کثیر کی بحث

کیا وہ درود سے تحدید بدعت ہے؟ | باقی آپ کا تحدید وہ درود کو بدعت حقیقہ فرمائے جانا محض

تَعْصُب ہے، شروع دفعہ میں یہ امر بالتفصیل گزر چکا ہے کہ مذہبِ اصلی عند الامام اس بارے میں رائے متبلیٰ ہے، باقی جس قدر اقوال دربارہ تعین ماہِ کثیر بطور مساحت یا بطرز تحریک، علمائے خفیہ سے منقول ہیں، وہ درحقیقت رائے متبلیٰ ہی کی تفسیر و تفصیل ہے، اصل مذہب ہرگز نہیں، اور اگر لوہ شوقِ عمل بالحدیث آپ کے نزدیک ایسے امور میں بھی نفسِ مرتع ضروری ہے، اور بدولتِ نفسِ مرتع کسی امر کو معمول بہ کہنا بدعت حقیقہ ہے، تو اول تَوْقُتِیْن کی مقدار کو مشک یا اُزْطال وغیرہ سے معین کرنا بھی بقول آپ کے بدعت حقیقی ہوگا، کیونکہ تعین مقدار تَوْقُتِیْن میں جو علماء کے اقوال مختلف ہیں اُن میں سے کوئی قول بھی نفسِ مرتع سے ثابت نہیں، علیٰ ہذا القیاس تعینِ فعلِ قلیل و کثیر میں دربارہ صلوٰۃ جو علماء نے فرمایا ہے، اور اس کے موافق جزئیاتِ خاصہ پر حکمِ قلت و کثرت لگایا ہے، بقول جناب بدعت حقیقہ ہو جائے گا تعریفِ لَفْظِ جو حکمِ حدیث سے ثابت ہے، مگر اس کی تفصیل علماء نے اپنی رائے سے بیان فرمائی ہے کہ فلاں چیز کی اتنی مدت تک اور فلاں کیفیت کے ساتھ تعریف کی جائے، چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے شرحِ مَوْکَلَّامِیں اور ترمذی وغیرہ نے اپنی کتب میں اس قسم کے امور کا ذکر کیا ہے، اور جمہور علماء کا یہ مذہب ہے، مگر نفسِ صحیح میں مراعاتِ یہ تفصیل یعنی تعینِ مدتِ تعریف و کیفیتِ تعریف، مذکور نہیں، تو بقول آپ کے یہ امور بھی داخل حکمِ بدعت حقیقہ ہو جائیں گے، نعوذ باللہ من ہذا العَصْب۔

مجتہد صاحب اسچ عرض کرتا ہوں، آپ اب تلک حکمِ وہ درود کے ارشاد کی وجہ اور اُلْم کو نہیں سمجھے کہ یہ حکم کس مرتبہ کا ہے؟ اور اس کی وجہ کیا ہے؟ مگر شروع دفعہ میں یہ امر کسی قدر تفصیل سے گزر چکا ہے، ملاحظہ فرمائیے، اور اگر پھر بھی یہ حکم آپ کے نزدیک بدعت ہی میں داخل ہے

۱۰ یعنی بدعتِ سیئہ ۱۱ تعریف: تشہیر، لَفْظ: گم شدہ چیز ۱۲ مَصْطَحٰی ص ۳۱۲ ۱۳ ترمذی ص ۱۶۱

۱۴ وہ، بات کی حقیقت ۱۵

تو امورِ شفیقہٴ احقر بھی ضرور آپ کو داخل بدعت ماننے پڑیں گے، بلکہ تعینِ مدت مفقود در بارہٴ حجاز کج زوہٴ مفقود و تقسیمِ میراث جو حضرات صحابہ و تابعین وغیرہ سلف صالحین سے منقول ہے، وہ سب آپ کے مشرب کے موافق بدعتِ حقیقہ ہو جائے گا۔

اس کے بعد مجتہدِ زن نے بقدر تین صفحہ کے سیاہ کئے ہیں،
حنفیہ کی تحدید پر اعتراض اور خلاصہ اس کا فقط یہ ہے کہ ۱

در تحدیدِ بارئہٴ قلیل میں حنفیہ کے اقوال از حد مضطرب ہیں، تا آنکہ غایہ میں ہے کہ اگر بعض اجزائی کی نجاست باقی اجزاء میں سرایت کر جائے تو قلیل ہے ورنہ کثیر، پھر امام صاحب صاحبین نے اس خلوص اثرِ نجاست کا اعتبار حرکت کے ساتھ کیا ہے، یعنی جب ایک طرف کی حرکت دوسری جانب پہنچ جائے گی تو وصول اثرِ نجاست بھی اِدھر سے اُدھر تلک سمجھا جائے گا، اور متاخرین میں سے بعض نے وصولِ نجاست کو وصولِ کدورت پر، اور بعض نے وصولِ اثرِ رنگ زعفران وغیرہ پر قیاس کیا ہے، اور بعض نے مساحت کا اعتبار کیا ہے، پھر کوئی درشت اور کوئی دہ دزدہ، اور کوئی دوازده در دوازده، اور کوئی پانزده در پانزده کہتا ہے، اور بعد میں امام محمد نے سرے سے تحدید کا انکار فرمادیا، اور کہا کہ میں اس باب میں کوئی تحدید و تقدیر نہیں کر سکتا علاوہ ازیں امام صاحب اور صاحبین نے جو تحدیدِ قلیل و کثیر تحریر کیے کے ذریعہ سے کی ہے وہ نہایت ہی مجہول ہے، کیونکہ تحریک موافقِ قوتِ محرک و صدمہٴ تحریک کے مختلف ہوتی ہے، ایک تحریک تو دُڈ گز تلک بھی حرکت نہ پہنچے گی، اور ایک تحریک سے پچاس گز تلک صدمہ پہنچے گا، اور کتنے ہی کڑ پانی میں سندر جو یا دریا اگر جونی پہاڑ کی گر پڑے تو پھر کتنی دور تلک اس تحریک کا اثر پہنچے گا؟ اتنی ملخصاً

اقول: مجتہدِ زن کی اس تمام یا وہ گوئی کا خلاصہ دُڈ امر ہیں، اول تو یہ خلاصہٴ اعتراض کہ تعینِ قلیل و کثیر میں باہم حنفیہ میں از حد اختلاف ہے، دوم یہ کہ تحدید بالتحریک جو امام صاحب و صاحبین سے منقول ہے وہ نہایت مجہول ہے۔

تحدید میں اختلافِ اقوال کی وجہ سوا مر اول یعنی اختلافِ اقوال کا جواب تحقیقی تو یہ ہے اور شروع دفعہ میں بھی اس کا ذکر کسی قدر ہو چکا ہے۔ کہ یہ اقوال بنظرِ فہم ہرگز باہم معارض و مخالف نہیں، بلکہ

مرجع سب کا قول امام شافعی اعتبار رکھتے ہیں، اور تمام اقوال اسی کی تفسیر ہیں، آپ حضرت کی غرض نہیں ہے کہ ان اقوال کو قول امام کے معارض اور متناقض کہتے ہو۔

تفصیل مطلوب ہے تو سمجھئے! مذہب جمہور علماء اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جو پانی ایسا ہو کہ اس میں ایک جگہ خاص میں نجاست کا واقع ہونا تو نجاست کی پہلی ہی جگہ جانے، اور اس میں تیسری نہ کر سکیں کہ بعض ظاہر ہے اور بعض نہیں تو وہ پانی قلیل ہے، ایک جگہ بھی اس میں اثر نجاست ہوگا تو وہ کل پانی میں خوش ہوگا، اور اگر وہ پانی ایسا ہے کہ ایک جگہ کی نجاست تمام پانی میں منتقل نہیں ہوتی تو تو نجاست کسی جزو خاص میں ہونے سے وہ تمام پہلی نجاست نہ جود جائے گا، اور وہ پانی عند العلماء کثیر کہلائے گا، اور ایسے پانی میں اگر نجاست واقع ہو تو باقی اطراف پانی تا وقتیکہ ان میں اثر نجاست ظاہر نہ ہوگا، ظاہر سمجھ جائیں گے۔

باقی دینی یہ بات کہ وہ مقدار پانی کی کون سی ہے کہ جس میں ایک جگہ نجاست واقع ہونے سے اعتقاد نجاست کی صحیح المادہ نہ سمجھا جائے؟ تو:

① حضرت امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب تک دو نجاست سے پانی کے رنگ یا بو یا مزہ میں فرق نہ آئے وہ کثیر سمجھا جائے گا، کیونکہ اثر نجاست اس میں محسوس نہ ہوا اور عقلاً ان کا مظهر ان کے لئے جنت ہے۔

② اور حضرت امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی بقدرة فقیہین ہو تو شیر ہے، اور اس میں ایک جگہ خاص پر نجاست واقع ہونے سے کل پانی میں اثر نجاست نہ ہوگا، ورنہ قلیل ہے، ایک جگہ بھی نجاست واقع ہوئی تو کل میں خوش بھی ہلے گی۔

③ اور حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک حدیث مستند امام مالکؒ و امام شافعیؒ موجودہ مذکورہ بالا جگہ قابل احتجاج و نصیحت نہ جائیں، اور اصرار اس شخص اور جگہ ہے کہ مدارک نجاست منتقل و وصول اثر نجاست پر ہے یعنی جس پانی میں اجزاء نجاست منتقل ہوں گے وہ پانی میں سمجھا جائے گا تو اس لئے حضرت امام نے یہ فرمایا کہ وہ دو نجاست میں پانی کی نسبت یہ سلام ہو کہ اس کے اجزاء میں اعتقاد نجاست کی نوبت آگئی ہے اس کو قلیل کہنا چاہئے، اور جس پانی میں ایک جگہ نجاست واقع ہونے سے یہ خیال نہ ہو کہ اس کے صحیح اجزاء میں اعتقاد نجاست وصول اثر نجاست ہو گیا ہے، تو اس کو سب کا مذکورہ بالا کثیر کہنا چاہئے، کیونکہ یہ امر مذہب علماء بلکہ عوام و مشورہ سے ثابت ہے کہ پانی جو سرایت و اعتقاد نجاست ناپاک ہو جائے۔

ہائی سرایت و اختلاط نجاست کسی روج تغیر احوال و صفات بذریعہ قوت شائستہ یا امر یا نفرت محسوس ہونے لگتا ہے۔ اور اس کی وجہ سے پانی کھیل ہو یا شیر یا پاک سمجھا جاتا ہے۔ اور کسی شخص قویٰ نجاست سے، خواہ کسی وصف میں تغیر ظاہری کی نوبت آئے یا نہ آئے، اگر نجاست لگا جاتا ہے، چنانچہ بد کھیل میں ہی قہر ہے، یعنی مجرود قویٰ نجاست اس پر حکم نجاست لگا جاتا ہے، اگر نجاست محسوس ہو یا نہ ہو، اور حدیث فقہین و دلوں کب وظیرہ احادیث اس امر رد الٰہی، اور امام عظیمؒ کا حدیث فقہی و فریدہ جہر و فقہاء کمالی کی مذہب ہے کہ بد کھیل مجرود قویٰ نجاست محسوس ہو جاتا ہے، اگر نجاست محسوس ہو یا نہ ہو۔ ————— سوجب یہ امر بذریعہ روایت حق بطریق درایت عقلی ہو کہ بنائے حکم نجاست فقط اختلاط و سرایت نجاست پر ہے، و ثواب حضرت امام نے فرمایا کہ جو پانی ایسا ہو کہ عقلی کے گناہوں میں ایک جگہ کی نجاست تمام اجزاء میں مختلط نہیں ہوئی تو وہ پانی شیر ہے، و رد کھیل ہے۔

اور اس کی مثال جینے والی کھینچ چلنے جیسا نماز میں قبلہ کی طرف منکرنا تو بذریعہ نفس ثبوت و مطلق ہے، باقی رہا یہ امر کہ قبلہ کس طرف ہے؟ اس کی تعیین عقلی پر مبنی بر عقل کے دوسرے ہے کہ اپنی رائے اور تحریری سے اس کو مشین کرے، اسی طرح ہر امر تو درایات حدیث و روایت عقل و مذہب علماء سے مطلق ہے کہ وجہ اختلاط نجاست پانی پاک ہو جائے، و رہا یہ امر کہ مجرود قویٰ نجاست کس قدر پانی میں اختلاط کی نوبت آ جاتی ہے اور کس قدر میں نہیں آتی؟ سو یہ بات عقلی کی رائے اور تحریری پر موقوف ہے، ثواب جیسا ثبوت فرشتہ قبلہ کے لئے خصوص قلعہ پر موجود ہیں، اور تعیین سمت قبلہ کے لئے نفس کی ضرورت نہیں، یہ امر محسوس رائے عقلی پر موقوف ہے، اسی طرح ہر اختلاط و سرایت نجاست سے پانی کا نجس ہونا تو خصوص و دلائل سے ثابت، مگر تحقیق اختلاط و ایک امر عقلی ہے رائے عقلی پر موقوف رکھا گیا، اور اپنی رائے اور تحریری سے اگر کوئی شخص تصبیح سمت قبلہ کرے، تو یہ سادہ جانب اس کے حق میں جیت قبلہ ہو جائے گی، اور یہ تحریری اس کے لئے جیت کمالی ہوگی، اور اس تعیین جیت کے لئے اس سے نفس صبیح مرتب عقلی اللہ تعالیٰ طلب کرنا ہر کس کے نزدیک ہے یا نہ اور مست ہوگا، اسی طرح بعد رائے اور تحریری اگر کسی کی رائے میں کوئی مقدار پانی کی شیر یا کھیل معلوم ہو، اور اس کی رائے کے موافق اس میں اختلاط نجاست یا عدم اختلاط کی نوبت آئے، تو یہ رائے اس کے حق میں جیت کمالی اور راجح عقلی بھی جائے گی، اور تجدید و تکرار کے لئے اگر کوئی شخص اس سے نفس صبیح و صبیح طلب کرے تو تعجب ناروا و خیالی ہے ہاں کہا جائے گا۔

حرکت بشیر و قلیل کی تعیین کا ایک ریعہ ہے بالجملہ حضرت امام نے ان دلائل کے باعث

شعیدہ قلیل و کثیر کو رائے مثالی بہر پر موقوف رکھا، لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ عوام اہل رائے نہیں ہوتے، اور خود ان کو بھی اپنی رائے پر ایسا اعتماد نہیں ہوتا کہ اپنے فہم سے کسی امر شرعی کی تعیین و تحدید کر کے بے کھٹے اس پر عمل کر لیں، اس لئے عوام کی سہولت کے لئے حضرت امام بلکہ صاحبین نے بھی یہ فرمایا کہ اختلاط و وصول بنجاست بذریعہ تحریک معلوم ہوگا، یعنی ایک محل کی حرکت جہاں تلک ٹوٹ رہی ہوگی، وصول اثر بنجاست بھی اسی مقدار تک سمجھا جائے گا، کیونکہ جب بنجاست کسی موقع خاص پر واقع ہوگی، تو اس کا اثر اس محل سے تجاوز کر کے جو اور جگہ پہنچے گا تو حرکت کے ذریعہ سے پہنچے گا، اور یہ امر بھی ظاہر ہے کہ محض تحری اور رائے سے وصول اثر بنجاست کو دریافت کرنا کس قدر دشوار ہے، اور تحریک کا دریافت کرنا امر محسوس و سہل ہے، چنانچہ بدائع وغیرہ کتب میں مذکور ہے: ولا یخفی علیک أن اعتباراً الخ لخصوص

لہ تحریک: ہنا ۱۲ سہ یہ تسدح ہے، یہ عبارت بدائع کی نہیں ہے، بلکہ شامی علیہ السلام کی ہے، حضرت قدس سرہ نے یہ عبارت انتصار الخ ص ۳۷ سے نقل فرمائی ہے، انتصار میں یہاں عبارت میں سقط ہے جس کی وجہ سے مضمون بدل گیا ہے، اور یہ مطلب ہو گیا ہے کہ ظن غائبہ دوسری جانب ناپاکی پہنچنے کا فیصلہ کرنا ایک مخفی بات ہے جو گمان کرنے والوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے، اور بالفعل ہلانا اور دوسری جانب کا ہلانا ایک حتمی اور مشاہدہ کی بات ہے جس میں اختلاف نہیں ہو سکتا، اس لئے عوام کی سہولت کے لئے اسی کا اعتبار کیا گیا ہے، مگر اصل عبارت کا یہ مطلب نہیں ہے، کیونکہ علامہ شامی نے پہلے ابن نجیم کے خیال کا ذکر کیا ہے کہ ظاہر روایت یہ ہے کہ دوسری جانب ناپاکی پہنچنے کا فیصلہ مثالی محض اپنی رائے سے کرے کسی اور چیز کا اعتبار کے بغیر، اور ہادیہ وغیرہ متعدد کتابوں میں ہلار اندازہ کرنے کو ظاہر مذہب کہا ہے، پھر علامہ شامی نے اس تعارض کو رفع کیا ہے، شامی کی پوری عبارت یہ ہے:

ولا یخفی علیک أن اعتباراً الخ لخصوص بغلبة الظن
بل نقد پر شامی مخالف فی الظاہر لا اعتباراً بالخبر
لان غلبة الظن امر باطنی، یختلف باختلاف اللطین
وتحرک الظن الآخر امر حسی مشاہد لا یختلف
مع أن کلاً منهما منقول عن أئمتنا الثلاثة فظاہر
الذات، ولما رکن کلمہ علی ذلك، ویظهر بالتوفیق

مع بغلبة الظن کے بعد دوسرے غلبہ الظن تک انتصار میں عبارت چھوٹ گئی ہے ۱۲

بغلبة الظن أمرٌ باطنی یختلف باختلاف الظانین، وتحرُّك الطرف الآخر امرٌ حسیٌّ مُشاهدٌ
لا یختلف.

الحاصل حضرت امام نے بوجہ مذکورہ مدارِ نجاست اختلاطِ نجاست کو قرار دے کر حسبِ قواعد
شرعیہ اس کی تعیین رائے مثالی پر موقوف رکھی، مگر چونکہ اس میں عوام کے لئے دقت اور اندیشہ
اختلافِ فاش نظر آیا، اس لئے تفسیر و توضیح بذریعہ تحریک فرمادی۔

رنگِ دلِ نابھی ایک ذریعہ ہے | اور بعض علمائے یہ فرمادیا کہ زعفران وغیرہ کوئی چیز رنگین پانی
میں ڈال کر دیکھا جائے کہ اس کا رنگ کہاں تک سرایت
کرتا ہے، بذریعہ تحریک ما جس مقدار تک رنگِ زعفران اثر کرے گا، اثرِ نجاست بھی وہیں تک
ماننا چاہئے جس سے ہر ذی فہم بدانتہ سمجھ جائے گا کہ فی الواقع وصولِ نجاست پانی کو ناپاک کر دیتا
ہے، اور یہ سب امور اس کی تفسیر و علامت ہیں، کوئی دوسری بات یا نیا قاعدہ نہیں، پھر جانی کہ
مُبارک ہوں یا مخالف، اور جس نے وصولِ کدورت کو کہا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے۔

وہ درود زیادہ واضح معیار ہے | پھر ان سب قصوں کے بعد علماءِ مرجعین نے جب یہ دیکھا کہ
حسبِ قوتِ تحریک و تحریک چونکہ حرکت میں اختلافِ کثیر
ہو جاتا ہے، اور بعض کے نزدیک حرکتِ غسل، اور بعض کے نزدیک تحریک وضو، اور بعض کے قول
کے موافق تحریک بالیدِ مراد ہے، اور عوام کے لئے اب بھی ابہام و اندیشہ اختلاف موجود رہا، تو اس
لئے ان حضرات نے اپنے فہم و رائے سے قوت و ضعفِ تحریکِ تحریک کو ملاحظہ فرما کر منظرِ سہولتِ عوام
ایک امرِ متوسط بذریعہ مساحت و مسافت معین فرمادیا، اور جمہورِ متاخرین کے نزدیک وہ مسافت

(حاشیہ بقیہ ص ۵۸) بان المراد غلبۃ الظن بلذہ
لو حرَّك لَوْصَلَ إِلَى الْجَانِبِ الْآخَرِ، إِذَا لَمْ يَوْجَدْ
التَّحْرِيكَ بِالْفِعْلِ، فَلْيَتَأَمَّلْ۔

سمجھ میں ملطیق یہ آتی ہے کہ مراد اس بات کا نفع غالب ہے کہ اگر ایک جانب ہلائی جائے تو دوسری جانب بل جائے جبکہ بالفعل ہلائی
نہ پایا گیا ہو (یعنی بالفعل ہلائی ضروری نہیں ہے، بلکہ غالب گمان سے فیصلہ کرنا چاہئے کہ ایک جانب کی حرکت دوسری
جانب پہنچے گی یا نہیں؟ اس طرح دونوں قول متفق ہو جاتے ہیں) پس آپ غور فرمائیں ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۵۸) ۱۳ کدورت، گدلاہن ۱۲

عشر فی عشر قرار پائی، چنانچہ بحر الرائق وغیرہ کتب میں موجود ہے:

لَمَّا كَانَ مَذْهَبُ ابْنِ حَنِيفَةَ الْمُتَوَبِّضِ إِلَى رَأْيِ الْمَبْتَلَى بِهِ، وَكَانَ الرَّأْيُ يَخْتَلِفُ بَدَلًا مِنَ النَّاسِ مَنْ لَأْسَأَى لَهُ اعْتِبَارَ الْمَشَائِخِ الْعَشْرِ فِي الْعَشْرِ تَوْسِيعَةً وَتَكْسِيرًا عَلَى النَّاسِ انْتَهَى (بحر ص ۱۷)

(چونکہ امام صاحب کا مذہب یہ تھا کہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر اس معاملہ کو چھوڑ دیا جائے، اور اس بارے میں رايوں کا اختلاف ہو سکتا تھا، بلکہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہیں جو قابلِ اعتماد رائے ہی نہیں رکھتے، اس لئے سہولت اور آسانی کے لئے علمائے ذہ درودہ کی معادہ مقرر کر دی)

مثال سے وضاحت اور ان تعینات کا حال بعینہ الساسمجھا چاہئے جیسا بذریعہ، حدیث ثَلَاثِينَ حضرت امام شافعی وغیرہ نے تحدیداً، کثیر ثَلَاثِينَ کے ساتھ فرمائی، اور پھر نظر تحدید تام و تفسیر علی العوام اس کی تعین مشکوک کے ساتھ فرمائی، اور پھر اس کا وزن بذریعہ ابطال مقرر فرمایا، سو اب اگر تحدید ذہ درودہ کے لئے بزرگ جناب حدیث مستقل صحیح قطعاً دلالت کی احتیاج ہے، تو اسی طرح تحدید ثَلَاثِينَ میں بھی ضروری اسی ہی حدیث کی ضرورت ہوگی، اب آپ کو چاہئے کہ ابن منذر نے جو قول مقدار ثَلَاثِينَ میں بیان کئے ہیں، اور اس کے بعد تعین ابطال میں جو اور اختلافات ہیں، ان میں سے جو قول آپ کے نزدیک معتبر ہو اس کے ثبوت کے لئے کوئی حدیث مستقل بیان کیجئے، اس کے بعد دربارہ تعین ذہ درودہ ہم سے نفس مرجع مستقل طلب فرمائیے، اور اگر تعین و تفسیر ثَلَاثِينَ کے لئے نفس جدید کی ضرورت نہیں، تو ہم کو بھی بشرط انصاف ذہ درودہ کے ثبوت کے لئے جو کہ حقیقت میں رائے مبتلیٰ بہ کی تفسیر و تعین ہے نفس جدید کی احتیاج نہیں، فَافْتَمُوا لَكُمْ مِنَ الْغَافِلِينَ۔

بھینکا کون؟ اور آپ جو چند سطر کے بعد ایک ثنوی نقل فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اَخُولُکُو بوجہ اپنی کجی نظر کے ایک شیشے کے ڈوشیشے نظر آئے، حالانکہ فی الواقع وہ شیشہ واحد تھا، سو اس کا مصداق آپ جب ہم کو بتائیں گے معلوم ہو جائے گا، لیکن آپ اس کے مصداق پہلے ہی بن گئے، دیکھئے! اقوال متعددہ علماء جو حسبِ معروضہ بالا باہم متوافق و متضاد تھے، اور ان کا منشا واحد تھا، آپ اپنی کجی فہم کی وجہ سے ان کو مخالف و متضاد فرماتے ہیں، سو آپ

ہی اپنے دل میں انصاف فرمایا یعنی کہ صدق اشعار منقولہ آپ ہیں یا ہم؟
تعارض کسے نظر آتا ہے؟ | ایک اثر زیاد آیا، اگر بخاری شریف نظر عالی سے گذری ہوگی
 تو غالباً درہوگا، ایک شخص مُتشی بہ نافع بن اُزرق حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں حاضر ہوا،
 اور عرض کیا: اِنِّیْ اَجِدُ فِی الْقُرْآنِ لَشَيْئًا يَخْتَلِفُ عَلٰی یعنی قرآن شریف میں بہت امور مجھ کو
 باہم متعارض معلوم ہوتے ہیں، اس کے بعد چند آیات پیش کیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ان
 سب امور کا جواب فرما کر جملہ آیات میں مطابقت ثابت کر دی، اور بطور نصیحت اس کو فرمایا:
 فَلَا يَخْتَلِفُ عَلَيْكَ الْقُرْآنُ فَاِنَّ كَلَامَ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ۔

مجتہد صاحب! واقعی جب کوئی شخص مطلب نہیں سمجھتا تو اس کو امور متحدہ بھی مخالف معلوم
 ہوا کرتے ہیں، یہی وجہ تھی جو شخص موصوف کو آیات میں تعارض معلوم ہوا، جب مطلب نہ سمجھے
 کی وجہ سے آیات میں بھی تعارض لوگوں کے خیال میں آیا ہو، تو اگر آپ جیسے ذکی کو عدم ہم کی وجہ
 سے اقوال فقہاء میں تعارض معلوم ہوا تو کیا عجب ہے؟ مگر جیسا اس تعارض معلوم ہونے سے
 آیات میں تو کچھ خدشہ نہ ہوا، بلکہ اس شخص کی قلت تدبّر ظاہر ہوئی، ایسا ہی اس آپ کے اختلاف
 و تعارض کی وجہ سے بھی بجائے ثبوت تعارض آپ کی کم نہی کا اظہار ہوا، والحمد للہ علی ذلک۔
تس پر یہ جو شورش! | پھر اس کم نہی پر آپ کو یہ جوش و خروش آئے ہیں کہ کسی آیت اَنَا
 لِلّٰهِ وَاَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ شدت غضب و افسوس میں دروزبان
 ہے، کسی اپنی عادت قدیم کے موافق نعرہ: اَيْنَمَا الْمَخَاطَبُ! اَلَا تَرٰی اَنَّهُمْ فِیْ كُلِّ وَاوْدٍ يَّهْمُومُونَ
 کا اعلان ہے۔

مجتہدین نے بھی سسائل طے کیں ہیں | اگر تفسیرات عالمانہ و تحقیقات مجتہدانہ آپ کی رائے
 کے موافق مناقض نصوص و باہم متعارض سمجھی جاتی
 ہیں، اور متروک و غیر مقبول ہونے کے قابل ہیں، تو احکام شرعیہ کا خدا حافظ! تعین فعل کثیر جو

۱۔ بخاری شریف ص ۱۶۱ تفسیر ختم السجدہ، آقان مش ۲ ج ۲۵۲ نوع ۴۵۷ ۲۔ تبخیر قرآن میں تعارض
 کا گمان نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ سارا ہی قرآن کلام الہی ہے ۱۲۔ تس پر: اس پر، باوجود اس کے، بھرہی۔
 ۱۳۔ اے مخاطب! تو دیکھتا نہیں کہ وہ ہر میدان میں بھٹک رہے ہیں! ۱۲۔

کیا تھا اس کا جواب تحقیقی تو بتفصیل بیان ہو چکا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اقوال مذکورہ واقع میں معارض نہیں، آپ بطویل ظاہر پرستی مخالف سمجھ رہے ہیں۔

اس جواب تحقیقی کے بعد یہ عرض ہے کہ اگر بموجب حدیث ثلثین کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے

ارشاد جناب اقوال مذکورہ میں تعارض مان بھی لیا جائے، تو یہی بشرط فہم و انصاف خاص ہم پر کچھ الزام نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ اختلاف اقوال اگر کم کو مضرب ہوگا تو حدیث ثلثین میں بھی یہی امر موجود ہے، فتح الباری کے حوالہ سے یہ امر گذر چکا ہے کہ مقدار ثلثین میں جس کے بیان سے حدیث ساکت ہے، علماء کے تو قول ہیں، اور اس کے بعد جو ارطال کے ذریعہ سے اس کا وزن مقرر کیا ہے وہ اختلافات اور علاوہ رہے، جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ آپ نے جس قدر اقوال نقل فرمائے ہیں، اس سے زیادہ اقوال مختلفہ دربارہ ثلثین موجود ہیں، سو یہ اختلاف بقول آپ کے اگر کم کو مضرب ہوگا تو آپ کو بدرجہ اولیٰ اس کی مضرت پہنچے گی، بلکہ بشرط فہم یہ ظاہر ہے کہ اقوال علماء خفیہ جو دربارہ تحدید آب مذکور ہوئے وہ اکثر باہم موافق اور ایک دوسرے کی تفصیل ہیں، حکمائے مختلف ان اقوال مختلفہ کے جو کہ تعیین مقدار و وزن ثلثین کے بارے میں موجود ہیں، وہ بالبداهت ایک دوسرے کے مخالف ہیں، باہم موافق و مضرب ہرگز نہیں ہو سکتے کیونکہ ان سب اقوال کا خلاصہ یہی ہے کہ کسی کے نزدیک مقدار و وزن ثلثہ زائد ہے، کسی کے نزدیک اس سے کم ہے، اور ظاہر ہے کہ کم اور زیادہ میں تعارض ہے، ایک دوسرے کے لئے تفسیر نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ان امور کے یہ امر بھی قابل غور و انصاف ہے کہ جو امر رائے متلی بہ اختلاف فطری ہے | پر موقوف ہو، اس میں کثرت اختلاف ہرگز قبیح و لائق اعتراض نہیں ہو سکتی بلکہ اختلاف ہونا اقرب و أغلب ہے، ہاں جس امر کی نسبت تحدید شرعی ہونے کا دعویٰ کیا جائے، اور پھر اس میں اختلافات کثیرہ واقع ہوں، البتہ یہ امر لائق اعتراض بلکہ باطل سمجھائے گا۔ ظاہر ہے کہ امر اول کی تعیین جب ہر ذی رائے کے فہم پر موقوف ہے، تو جس قدر ذی رائے موجود ہوں گے، اسی قدر حسب اختلاف آراء اس امر میں اختلاف پیدا ہوگا، لیکن جہاں امر کی شان میں یہ دعویٰ کیا جائے کہ یہ تحدید شرعی ہے، اس میں پھر اختلافات کثیرہ کا قصہ تحقیق تعجب خیز ہے۔ قول حضرت امام کے موافق جب ذی رائے کے فہم پر تحدید قلت و کثرت موقوف ہوئی، تو بشرط

علیہ وسلم: إِذَا لَمْ تَسْتَحْيَ فَأَصْنَعْ مَا شِئْتَ فِيهِ آپ نے امر کو واجب کے لئے نہیں تو نذر و استحباب کے لئے مفید تو ضروری سمجھ رکھا ہے، باقی رہی احادیث الْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ اور الْحَيَاءُ خَيْرٌ كُلِّهِ، سو جیسا آپ حدیث دُلُوعِ كَلْبٍ میں فرماتے ہیں کہ آپ نے اس ظریف کو سات دفعہ دھونے کے لئے ارشاد کیا ہے، اس پانی کو نجس نہیں فرمایا، اسی طرح پران روایات کا بھی شاید یہ مطلب لیا جائے کہ ان سے خیرِ ثبوت جیسا ثابت ہوتی ہے، یہ کیونکر معلوم ہوا کہ جیسا ضرور کرنی چاہیے؟ تو اب یہ روایات امر فَاَصْنَعْ مَا شِئْتَ کی معارض نہیں ہو سکتیں، رع
ایں کار از تو آید و مرداں چنینی کنند!

حرکت سے فوری تموج مراد ہے | بالجملة عبارت سابقہ سے یہ بات تو معلوم ہو گئی کہ تحریکِ نار میں کون سی حرکت مطلوب ہے جس کی وجہ سے آپ کے شبہات و اہیہ کا بطلان ظاہر ہو گیا، مگر مزید توضیح کے لئے اس قدر اور عرض ہے کہ اس موقع میں حرکت سے وہ حرکت مراد ہے جو بحرِ تحریک، پانی میں تموج و متحرک پیدا ہو جائے، یہ مطلب نہیں کہ اثرِ حرکت رفتہ رفتہ جہاں تلک پہنچ جائے، شامی میں منقول ہے:

قال في البدائع والمحيط: انقفت الرواية عن اصحابنا المتقدمين انه يُعْتَبَرُ بالتحريك، وهوان يرتفع وينخفض من ساعته لا بعد المكث، ولا يُعْتَبَرُ اصلُ الحركة، وفي التاتارخانية: انه المروى عن ائمتنا الثلاثة في الكتب المشهورة (ص ۱۳۱)

(بدائع و المحيط میں ہے کہ ہمارے علماء کی روایات اس پر متفق ہیں کہ تحریک کا اعتبار ہوگا، اور تحریک سے مراد پانی کا وہ اثرنا، چڑھنا ہے جو اُسی وقت پیدا ہو جو تھوری دیر بعد جو تموج ہو وہ مراد نہیں، اور نفس ہلنے کا بھی اعتبار نہیں اور تاتارخانیہ میں ہے کہ ہمارے تینوں اماموں سے عام کتابوں میں یہی منقول ہے)

پونج و لائل | جب مجتہد صاحب کے دونوں اعتراضوں کا جواب ثانی سجدہ اللہ بیان ہو چکا، تو اس کے بعد یہ عرض ہے کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ ہم نے سائل لاہوری سے یہ دریافت کیا تھا کہ:

۱۔ جب تیرے اندر شرم نہ رہے تو جو چاہے کر (مشکوٰۃ حدیث ۵۰) ۲۔ شرم ایمان کی اہم ٹہنی ہے (مشکوٰۃ حدیث ۵) ۳۔ ہر قسم کی حیا بہتر ہے (مشکوٰۃ حدیث ۱۰۵) ۴۔ ظرف: برتن ۱۱ ۵۔ یہ کام آپ ہی کر سکتے ہیں، اور مرد ایسے ہی کام کیا کرتے ہیں ۱۱

”آپ کے نزدیک دربارہ طہارت ماہ، حدیث بیرِ بضاعہ معمول بہا ہے، تو اس کا کیا جواب کہ اس میں الف لام استغراقی نہیں؟ بلکہ ایک خاص پانی کا مذکور ہے، اور اگر حدیث ثَلْتَيْن لائقِ عمل ہے، تو جو اس میں اضطراب و اختلاف ہے اس کے رفع کرنے کی کیا صورت؟ اور صحت بالاتفاق مسئلہ جناب کی کیا صورت؟

تو اس کے جواب میں مجتہد بے بدل محمد احسن نے دونوں امر کے ثبوت میں سعی کی یعنی اپنی ہمت و فہم کے موافق حدیث اول میں الف لام استغراقی ثابت کیا، اور حدیث ثانی کے اضطراب و ضَعْف کا انکار فرمایا، گواہل فہم جانتے ہیں کہ مد نظر مجتہد صاحب فقط حدیث بیرِ بضاعہ ہے، اور اسی پر ان کا عمل ہے، اور حدیث ثَلْتَيْن کو تو بوجہ بعض مصالِح و اندیشہ اعتراضات، ظاہر میں تسلیم فرما کر فقط یہ فرماتے ہیں کہ اس کا اضطراب و ضعف ثابت نہیں، مگر احتیاطاً جو شرور دفعہ سے یہاں تک عرض کیا ہے، اس سے ان شار اللہ بشرط فہم و انصاف یہ ظاہر ہو جائے گا کہ جناب مجتہد صاحب کے جملہ دلائل پوچ و غیر قابل قبول ہیں، بجز اس کے کہ ان دلائل سے مجتہد صاحب کا فہم و انصاف ہر عاقل کو خوب ثابت ہو جائے اور کچھ نفع نہیں۔

حدیث

لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمَةِ کی بحث

بالجملہ یہاں تک تو مجتہد صاحب کے استدلالات متعلقہ حدیثین، اور تحذیر دُہ در دُہ پر جو شبہات وارد کئے تھے، اُن کا بیان تھا، اب اس کے بعد مجتہد صاحب کو یہ بیان کرنا منظور ہے کہ معمول بہ اس باب میں حدیث بیرِ بضاعہ ہے مگر چونکہ حدیث ثَلْتَيْن، و دلوغ کلب وغیرہ اس کی معارض ہیں، تو اُن کی تاویلات بیان فرماتے ہیں، جس سے ہر ضعیف صاحب فہم کو ان شار اللہ

بخوبی ظاہر ہو جائے گا کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عمل بالحدیث ظاہر احادیث کو ترک فرما کر ایسی تاویلات بعیدہ محض پیاس مشرب بیان فرماتے ہیں کہ جو بزرگ مجتہد صاحب اہل رائے اور صاحب قیاس ہیں وہ بھی ان کو تسلیم نہیں کرتے۔

اول تو مجتہد صاحب نے ہشت وحدائت تناقض کو بیان فرمایا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ حدیث مابردائم، اور نیز حدیث استیقاظ اور دلوع کلب میں پانی کے نجس ہونے کا کہاں ذکر ہے، جو مناقض ان الماء کلهو کے ہو؟ یہ کہہ کر ہر ایک حدیث کا بیان مجتہد صاحب نے بالتفصیل بیان فرمایا ہے، اول تو حدیث لَا یَبُولُ أَحَدٌ کَرَفِ الْمَاءِ الدَّائِمِ کے تعارض کو اٹھایا ہے۔

تاویل باطل اور خلاصہ تقریر مجتہد صاحب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ کا مطلب فقط اس قدر ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی غیر جاری میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے یہ ارشاد نہیں کیا کہ اگر مار غیر جاری ہو، پیشاب واقع ہو جائے، تو آپ کے مذہب کے موافق وہ نجس نہ ہوگا، باوجودیکہ آپ کے نزدیک علت نجس نہیں ہے، پھر کیا وجہ کہ وقوع نجاست سے وہ پانی نجس نہ ہوا؟ پس معلوم ہوا کہ علت نجس نہی حدیث لَا یَبُولُ أَحَدٌ میں نجس نہیں، بلکہ اذنبہ بنی آدم اور استحقاق لعن و طعن ہے، اور چونکہ شارع علیم وخیر نے ذرائع و وسائل کو بھی مسدود فرمادیا

لے تناقض: دو باتوں کا اس طرح مختلف ہونا کہ ان میں سے کوئی بھی ایک بات سچی ہو تو دوسری ضرور جھوٹی ہو جیسے زید انسان ہے، اور زید انسان نہیں ہے، اور تناقض اس وقت تحقق ہوتا ہے جب آٹھ باتوں میں اتحاد ہو، (۱) دونوں باتوں کا موضوع ایک ہو (۲) محمول ایک ہو (۳) مکان (جگہ) ایک ہو (۴) زمان (وقت) ایک ہو (۵) شرط ایک ہو، پس جم نگاہ کو خیرہ کرتا ہے بشرطیکہ سفید ہو، اور خیرہ نہیں کرتا بشرطیکہ سیاہ ہو، ان دونوں باتوں میں تناقض نہیں ہے، (۶) اضافت (نسبت) ایک ہو پس قاسم محمد کا باپ ہے، اور احمد کا باپ نہیں ہے، ان دونوں باتوں میں تعارض نہیں ہے (۷) جزو کل میں اتحاد ہو، یعنی دونوں حکم یا توجیز ہوں، یا کسر پر، ایسا نہ ہو کہ ایک حکم توجیز ہو اور دوسرا کسر پر، (۸) قوت و فعل میں اتحاد ہو، یعنی دونوں حکم یا توجیز ہوں یا بالفعل، ایسا نہ ہو کہ ایک حکم توجیز ہو اور دوسرا بالفعل، پس سلطان بالقوہ عالم ہے یعنی ہو سکتا ہے، اور بالفعل عالم نہیں ہے یعنی ابھی عالم نہیں ہے، ان دونوں باتوں میں تعارض نہیں ہے ۱۱

لے انسانوں کو تکلیف پہنچانا، اور ان کی لعنت اور اعتراضات کا حقدار بننا ۱۲

ہے، لہذا ماہر دالم میں پیشاب کرنے کی مانعت فرمادی تاکہ رفتہ رفتہ تغیر اوصاف کی نوبت اگر پانی مجسم نہ ہو جائے، ہاں البتہ اگر احوال اوصاف میں تغیر آجائے گا تو بالفعل وہ پانی نجس ہو جائے گا۔
کما مژد لیل الاجماع، انتہی بجماعتہ۔

تروید | قول: توفیق اللہ تعالیٰ! یہ امر تو مفصل مذکور ہو چکا ہے کہ حدیث الماء طہور معمول مجتہد صاحب میں الف لام استغراقی ہونے کی کوئی دلیل قابل قبول مجتہد صاحب نہیں بیان کر سکے، اور جب الف لام مفید عہد ہوا تو حدیث الماء طہور اور احادیث لایۃ یؤکُن اور ولوغ کلب وغیرہ میں تعارض ہی نہیں، ہاں اگر بقول مجتہد صاحب الف لام حدیث موصوف میں استغراقی مانا جائے تو پھر تعارض لازم آئے گا، اور عند التعارض احادیث صحاح متفق علیہا کو حدیث الماء طہور پر ترجیح دینی پڑے گی، وہو المدعی

تو اب خلاصہ نزاع یہ نکلا کہ حدیث الماء طہور سے مجتہد صاحب کی کارراری جب ہو کہ اول تو الف لام کو مفید استغراقی مانا جائے، اس کے بعد حدیث موصوف اور احادیث مذکورہ بالا میں تعارض باقی نہ رہے، بلکہ جملہ احادیث پر حدیث موصوف کو ترجیح دی جائے، اور جب تمک ان دو امروں میں سے ایک امر بھی غیر ثابت رہے گا، اس وقت تمک ثبوت مدعا سے مجتہد صاحب ایک خیال خام ہوگا۔

سو امر اول کا عدم ثبوت تو پوری طرح سے گذر چکا، اور کسی دلیل مجتہد صاحب سے یہ ثابت نہ ہو کہ الف لام استغراقی ہے، تو اب بالفرض امر ثانی یعنی عدم تعارض کو اگر مان بھی لیا جائے تو بھی ثبوت مدعا سے جناب مجتہد صاحب کی کوئی صورت نہیں، اور اگر امر ثانی بھی خوبی قسمت سے ثابت نہ ہو تو دیکھئے بشرط حیا ہمارے مجتہد صاحب کا کیا حال ہوتا ہے؟

الحاصل امر اول کی کیفیت تو بالتفصیل معروض ہو چکی، اب امر ثانی یعنی رفع تعارض اقاد مذکورہ کی بحث ہے، مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ مجتہد صاحب کا مطلب جب حاصل ہوگا جبکہ احادیث مذکورہ میں ایک حدیث بھی الماء طہور کے معارض نہ ہو، اور اگر ان احادیث میں سے کل یا بعض حدیث الماء طہور کے معارض ہوں گی، تو مجتہد صاحب کے ذمہ جواب دہی بدستور باقی رہے گی، ہمارا ثبوت مدعا اس امر پر موقوف نہیں کہ کل احادیث مذکورہ حدیث میر نصحاء کے معارض ہوں اگر ایک حدیث بھی ان احادیث میں سے، یا کوئی اور حدیث صحیح بھی سو ان احادیث کے حدیث میر نصحاء کے معارض نکل آئے گی، تو ہمارا مطلب بطور کامل ثابت ہوگا، اور مجتہد صاحب کو جو

وقت در صورت تعارض ہمد ادا ویت لازم آتی و فی خرائی بجنس ان بر عامہ ہوگی، اور اگر سب اتفاق سے ان کی ادا ویت کا معاوضہ ہونا منع شئی زائد حد ویت الیاء طہور کے ساتھ ثابت و ظاہر ہو جائے تو پھر تو اس باب میں مجتہد صاحب کیا ہوں و چرا کر سکتے ہیں ؟

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ عبارت منقولہ مسبار سے یہ واضح ہو چکے کہ مجتہد صاحب حدیث فی تنوین کا جو تعارض اٹھایا ہے تو اس میں کل وکلوہ بیان فرمائی ہیں :

اول وجه کا تو یہ غلط ہے کہ حدیث لا یؤتی فیہ قسط ماہ واکم میں پیشاب کرنے کی ممانعت ہے، یہ حکم نہیں کہ وقوع نجاست سے رو پانی ناپاک بھی ہو جائے گا۔

سوال کا جواب تو یہ ہے کہ جناب شعیب جب دلی اور اصلوہ و وجہ ممانعت نجاست ہے | والسلام نے گومراڈ یہ ارشاد نہیں کیا کہ رو پانی ناپاک ہے

مگر بشرط احسان یہ امر ظاہر و بدیہی ہے کہ وجہ ممانعت ان اہول بجز نجاست اور کچھ نہیں، چنانچہ اس کو آپ بھی تسلیم فرماتے ہیں، نزاع ہے تو فقط اس میں ہے کہ وہ نجاست سرورست اپنا کام کر گذرے گی، یا رفتہ رفتہ آئندہ کو ظہور کی نوبت آئے گی، مگر ظاہر الفاظ حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ بمجرد وقوع نجاست اس کا اثر ظاہر ہوگا، حدیث نہ کہ کوئی کسی روایت میں کوئی ایسا لفظ نہیں جس سے اشارہ بھی یہ سمجھ میں آتا ہو کہ وقوع نجاست جیسے جیسے جب تغیر اوصاف کی نوبت آجائے گی اس وقت اس پانی کو نجس کہا جائے گا، اور نہ الفاظ حدیث سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وجہ ممانعت ایذا سے ہی آدم سے، الفاظ حدیث کا تو قطعاً یہ مطلب ہے کہ، غیر جاری ہی ہرگز کوئی پیشاب نہ کرے، جس سے صاف بھی سمجھا جاتا ہے کہ پیشاب واقع ہونے سے پانی نجس ہو جائے گا، اب اس کا یہ مطلب سمجھا کہ رفتہ رفتہ نجس ہو جائے گا۔ یا لوگوں کو اس سے خطر و ایذا کی نوبت آئے گی درحقیقت پانی ملنے سے غلط ظاہر حدیث ایک بات کہنی ہے، سو یہ آپ سے بہت جلد کہہ کر باوجود لوگے عمل بالمعروف یعنی قریب و ظاہر کو چھوڑ کر جادیل یعنی جلیہ مراد لیتے ہو۔

غلاؤ اور اس اگر مطلب حدیث حسب ارشاد جناب یہ ہو تا کہ ماہ واکم میں پیشاب ہرگز نہ کر دیا کہ رفتہ رفتہ نجس نہ ہو جائے، اور جملہ ہی آدم کو موجب نفرت و ایذا ہو، تو پھر واکم کی تفسیر کا کچھ مفہوم و جس معلوم ہو تسلسلے، ماہ جاری میں بھی جب یہ نوبت آجائے گی تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا :

قال في النهاية: فان قيل جاز ان يكون النهي للادب وللتزويج قلنا: مطلق النهي يقتضي العموم مع عكائه عن التاكيد، فكيف اذا كان مؤكداً بالنون الثقيلة؟ ولا نه لو كان كذلك لما قيدناه بالدايم، فان الجاري يشاركه في ذلك المعنى، انتهى

تہا میں کہا گیا ہے کہ اگر اعتراض کیا جائے کہ ممکن ہے ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے سلیقہ مندی کے طور پر، یا خلاف ادنیٰ ہونے کی وجہ سے منع کیا گیا ہو؟ تو ہم جواب دیں گے کہ محض ”نہی“ تاکيدات سے خالی ہونے کی صورت میں بھی حرمت کو چاہتی ہے، پس جب اس کی تاکید فون مشدّدہ کے ساتھ لائی گئی ہے تو وہ حرمت کو کیسے تقضی نہ ہوگی؟ اور اس وجہ سے بھی کہ اگر ”نہی“ ادب و تنزیہ کے لئے ہوتی تو اس کو ”دائم“ کی قید سے مستثنیٰ کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ کیونکہ جاری پانی اور دائم پانی کا معاملہ اس بارے میں یکساں ہے (کیونکہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا جس طرح سلیقہ مندی کی بات نہیں ہے، بہتے ہوئے پانی میں بھی پیشاب کرنا سلیقہ مندی کے خلاف ہے) پس ”دائم“ کی قید کا اس توجیہ کی صورت میں کوئی فائدہ نہ رہے گا، کذا فی الکفایت

چند حدیثوں سے الزام | اور اگر یہی آپ کی دقیقہ سنجی ہے تو کیا عجب ہے کہ:

① حدیث ان قاسراً وَقَعَتْ فِي سَعْنٍ فَمَاتَتْ، فَسُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْهَا، فَقَالَ: أَلْقَوْهَا وَحَوْلَهَا وَكُلُّوْهَا میں بھی آپ یہی ارشاد کریں کہ حسب ارشاد نبی علیہ السلام

لے نہتہ: حسین بن علی رضی اللہ عنہ کی ہدایہ کی شرح ہے، بسحاق، ترکستان میں ایک شہر ہے، آپ کی یہ شرح تین جلدوں میں ہے، اور غیر مطبوعہ ہے، اور یہاں جو عبارت ہے وہ جلال الدین کرلانی رحمہ اللہ کی کھلیہ شرح ہرابع (مجلد مع الخ) میں بھی ہے، اور انھوں نے نہتہ کا حوالہ نہیں دیا ہے، حضرت قدس سرہ نے یہ عبارت انصار اہل حق ۲۷۰ نقل کی ہے، اس لئے ممکن ہے انصار میں قال فی الکفایت کے بجائے قال فی النہایہ ہو گیا ہو، اور یہی ممکن ہے کہ اصل عبارت نہتہ میں ہو، اور وہاں سے کرلانی رحمہ اللہ نے بغیر حوالہ کے لی ہو، کیونکہ کرلانی صاحب نہتہ بسحاق رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں، اور دونوں عبارتوں میں ایک جگہ میں معمولی تفاوت بھی ہے، واللہ اعلم، لے ایک چوٹی جلی میں گر کر مر گئی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کیا، آپ نے فرمایا کہ اس چوٹی کو اور اس کے آس پاس کے حصہ کو بھینک دو اور گھسی کھا لو ۱۲

اس کو پھینک دینا چاہئے، مگر اس سے نجاست ثابت نہیں ہوتی۔

(۲) اور علیؑ نہر القیاس دوسری روایت میں جوارش د: وَ اِنْ كَانَ مَائُكُمَا فَلَا تَغْرَبُوْهُمَا موجود ہے، تو اپنے قاعدہ مذکور کے موافق اس کا مطلب بھی غالباً آپ ہی میں گئے کہ گو اس گلی کے کھانے پینے کی ممانعت ہے، مگر اس کا نجس ہونا ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

(۳) اور دم حیض جو کپڑے کو لگ جاتے اس کے بارے میں جوارش د: تَحْتَہُ تَغْرَبُ مَصَّہُ بالماءِ ثُمَّ تَضَحُّہُ ثُمَّ تَصْبِغُ فِیْہِ واقع ہے، شاید اس کو بھی آپ مثبت نجاست نہ فرمائیں، اور اس حَتِّ و قَرَصِ و غَسْلِ کو آپ تَنْزُہٌ اور تَنْسُزٌ وغیرہ پر حمل فرمائیں۔

مقام حیرت ہے کہ جملہ فَارِنَا اَقْطَعُ لَہُ قِطْعَۃً مِّنَ النَّارِ کو تو آپ دربارہ عدم فافاز قضائے قطعی الدلالتہ فرمائیں، کما مَرَفِی الدفع الثامن، اور ارشاد لَا یَبُوْلُجْ اور لَا یَغْتَسِلُ اَحَدُکُمْ فی الماءِ الدَّائِمِ و هو حَبْثٌ کا آپ ظاہراً اور ارشادِ رُہِ بھی مثبت نجاست ہونا تسلیم نہ فرمائیں !!

علاوہ ازیں حدیث موصوف کو بخاری روایت بخاری سے تاویل باطل کی تردید! نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے:

لَا یَبُوْلُجْ اَحَدُکُمْ فی الماءِ الدَّائِمِ الَّذِی لَا یَجْرِی، ثُمَّ یَغْتَسِلُ فِیْہِ جس کا مطلب بشرط فہم یہ ہے کہ پانی غیر جاری میں میثاب کرنا اور پھر اس میں غسل کرنا درست نہیں، اور ظاہر ہے کہ اس ممانعت کی وجہ ہمزاس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ پانی دائم و قورع نجاست سے نجس ہو جاتا ہے؟ و هو الممدعی، اور آپ نے جو ایذاً بنی آدم وغیرہ کو اس نہی کے لئے علت مانا تھا ان امور کا یہاں احتمال بھی نہیں، فَافْهَمْ !

دیگر روایات سے تاویل باطل کی تردید! اور اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ بعض روایات میں ثُمَّ یَغْتَسِلُ مِنْہُ وارد ہے، اور

لے اور اگر یہ گئی پگھلا ہوا ہو تو اس کے پاس مت جاؤ (ابوداؤد شریف ص ۳۶ مصری، کتاب الاطعمۃ، باب فی الغارۃ تقع فی السمن) ۱۲ لے رگڑ دے تو اس کپڑے کو، پھر پانی ڈال کر انگلیوں سے خوب لے اس کو، پھر دھو اس کو، پھر نماز پڑھ تو اس میں (بخاری شریف ص ۱۱ ج ۱ مصری، کتاب الوضوء باب غسل اللہم) ۱۳ لے تَنْزُہٌ، پھر تَنْسُزٌ، یعنی حیض کا خون اس نے دوکر دیا جائے کہ اس دھبہ پر کسی کی نظر نہ پڑے ۱۲ لے بخاری شریف ص ۱۱ ج ۱ مصری، باب الماء الدائم کتاب الوضوء ۱۲

روایت ترمذی میں تَعَرَّيْتُوَصَّامُنَهُ واقع ہے جس کا مدعا یہ ہے کہ وہ پانی کہ جس میں نجاست واقع ہو جائے اس میں سے پانی لے کر غسل اور وضو کرنا منوع ہے، یعنی پہلی روایت میں تو اس پانی میں داخل ہو کر غسل کرنے کی ممانعت تھی، اور اس روایت سے اس پانی میں سے جدا پانی لے کر اور بدن پر ڈال کر غسل کرنے کی بھی ممانعت ثابت ہو گئی، چنانچہ لفظ مَنَعَهُ، جو روایت ثانی میں ہے اس پر دال ہے، تو اب اس ممانعت کی وجہ ایذا کے بنی آدم یا رفته رفتہ پھر اہل النجاست سے بچانے کو کوئی عاقل تسلیم نہ کرے گا، تو اب وہی مطلب جو روایت سابق کا تھا اس روایت سے اور بھی صراحت و وضاحت کے ساتھ ثابت ہو گیا، اور معلوم ہو گیا کہ پانی مذکور میں ممانعت غسل کی وجہ بجز نجاست اور کچھ نہیں، و ہوا المطلوب۔

مزید اطمینان کے لئے عبارت فتح الباری
چند حوالوں سے تاویل باطل کی تردید | نقل کئے دیتا ہوں :

(اور ابن عیینہ کی روایت میں جس کو وہ الو الزناد سے نقل کرتے ہیں تَعَرَّيْتُوَصَّامُنَهُ، اور اسی طرح مسلم ترین کی روایت میں ہے، جو ابن سیرین کی سند سے، اور دونوں جملوں میں سے ہر ایک ایک حکم مراد ثابت ہوتا ہے اور ایک بطور استنباط، یہ بات ابن دقیق العید نے فرمائی ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس روایت میں "قِیَہ" ہے وہ مراد پانی میں گھسنا منوع ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور پانی لے کر نہانے کی ممانعت پر بطور استنباط دلالت کرتی ہے، اور جس روایت میں "مَنَعَهُ" ہے اس کا معاملہ اس کے برعکس ہے، اور دونوں حکم اس پر مبنی ہیں کہ ناپاک مٹنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے واللہ اعلم) پانی وقوع نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے۔

① وفي رواية ابن عيينة عن أبي الزناد "تعرَّيْتُوَصَّامُنَهُ" وكذا لمسلم من طريق ابن سيرين، وكلُّ من اللفظين يفيد حكماً بالنص وحكماً بالاستنباط، قاله ابن دقيق العيد، ووجهه أن الرواية بلفظ: "قِیَہ"، تدل على منع الانغماس بالنص وعلى منع التأويل بالاستنباط، والرواية بلفظ: "مَنَعَهُ"، يعكس ذلك، وكلُّه مبني على أن الماء ينجس بملاقاة النجاسة، والله أعلم انتهى (ص ۳۲۵)

② علی ہذا النقیس حضرت شاہ ولی اللہ صاحب شرح مؤکائیس فرماتے ہیں:

تویم حدیث لایبکال فی الماء الدائہ (تیسرے حدیث لایبکال الہی ہے) پیشاب نہ کیا جائے
الذی لایجری ثم یغتسل بہ، و ایس اس ٹھہرے ہوئے پانی میں جو بہتا نہ ہو، پھر اس سے
حدیث دلالت می کند باقتصار برآں کہ مار نہایا جائے) اور یہ حدیث بطور اقتصار اس بات پر دلالت
راکد تخمس می شود بیوئل، ولہذا از غسل دراصل کرتی ہے کہ ٹھہرا جو پانی پیشاب کی وجہ سے ناپاک ہو
منع کردہ اند (مصنفی صفحہ ۱) جاتا ہے، چنانچہ اس میں نہانے سے منع کیا گیا ہے)
اس کلام سے بھی صاف یہی ظاہر ہے کہ علت نہی حدیث مذکور میں تجنّیس ہے، نہ ایذا کے
بنی آدم واستحقاق لعن۔

ہم کو تعجب ہے کہ مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عمل بالحدیث فقط کسی ایک روایت لو لے کر
اس میں تاویل بعید و بے دلیل اپنے مشرب کے موافق بدون لحاظ اور روایات واقوال علماء کے
کر لیتے ہیں، اور جن کا قول موافق جملہ روایات حدیث و جمہور علماء ہوں کو عامل بالمراسے اور
تاریک حدیث کہا جاتا ہے! ۱۰

ترسم کہ صرفہ روز بازخواست نان حلال شیخ، زآپ حرام لما
وہ ہم سے پوچھتے ہیں! | مجتہد صاحب نے جو حدیث لایبکال میں دو وجہ ہمارے مقابلہ میں
بیان کی تھیں، ان میں سے وجہ اول کا تو جواب بحمد اللہ پوجہ متعددہ
ہو گیا، اب باقی رہا امر ثانی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مؤلف مصباح ہم سے پوچھتے ہیں کہ:
”پانی وہ درودہ میں اگر نجاست واقع ہو تو آپ کے نزدیک وہ پانی ناپاک نہ ہوگا تو جب
آپ کے نزدیک علت نہی حدیث مذکور میں تجنّیس ہے پھر کیا وجہ ہے کہ وہ پانی ناپاک نہ ہوا؟ پس
معلوم ہوا کہ علت نہی حدیث لایبکال میں تجنّیس نہیں ہے، بلکہ ایذا کے بنی آدم واستحقاق
لعن و طعن ہے“

مدعاۓ اعتراض یہ ہے کہ جب حسب ارشاد لایبکال خفیوں کے نزدیک پانی وقوع
بیوئل سے بالفعل ناپاک ہو جاتا ہے، تو وہ درودہ کے ناپاک نہ ہونے کی کیا وجہ؟

لے صرفہ: نفع، بازخواست: واپس مانگنا، روز بازخواست: قیامت کا دن ترجمہ: مجھے اندیشہ ہے کہ قیامت
کے روز نفع حاصل نہیں کر سکے گی پیشی حلال روٹی ہمارے حرام پانی کے مقابلہ میں (دیوان حافظہ ص ۳ سب نگ ۱۳)

جواب ترکی بہ ترکی

سو ہم بھی مجتہد صاحب سے دریافت کرتے ہیں کہ جب آپ کے نزدیک پانی وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا، اور علتِ نجاست ہی حدیث لائے ہوئے میں آپ فقط ایذا سے بنی آدم واستحقاقِ لعن کو فرماتے ہیں، تو پھر اس پانی کو کہ جس کے احوال و اوصاف پر پیشاب غالب آجائے، آپ پاک کہیں گے یا ناپاک؟ ظاہر کہنا تو آپ کے شرب کے خلاف ہے اور غیر ظاہر کہہ گئے تو پھر اس کا کیا جواب کہ علتِ نجاست ہی جب آپ کے نزدیک نجاستیں مار نہیں ہے، بلکہ موجبِ نجاست ہی بقولِ جناب فقط ایذا سے بنی آدم واستحقاقِ لعن ٹھہرا، تو پھر اس کے ناپاک کہنے کے کیا معنی؟ پس آپ کے قول کے موافق معلوم ہو گیا کہ علتِ نجاست ہی نجاستیں مار ہے، نہ کہ فقط ایذا سے بنی آدم واستحقاقِ لعن۔

ادھر اور اجماع! اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ جس پانی کے احوال و اوصاف میں بوجہ وقوع نجاست تغیر آجائے گا، اس کا بالفعل نجاست ہونا اجماع سے ثابت ہے، گو حدیث لائے ہوئے سے اس کا کلم نہ نکلے، چنانچہ جملہ آئندہ مذکورہ جناب کا یہی مطلب معلوم ہوتا ہے، تو اول تو یہ اجماع ہی ادھر اور اسے، بالخصوص آپ کے نزدیک، کیونکہ اہل ظاہر بوجہ ارشاد الماء طہور لا یجسّٰهُ شئٌ جملہ افراد مار کو ظاہر کہتے ہیں، اگرچہ وقوع نجاست سے اس کے احوال و اوصاف میں تغیر آجائے اور زیادتی مذکورہ جناب یعنی استثناء الاما غلب علی ریحہ و طعمہ و لویہ کو بوجہ ضعف قابلِ احتجاج و عمل نہیں سمجھتے، چنانچہ آپ بھی اس ضعف کو تسلیم فرما چکے ہیں، اس لئے جملہ مار بتغیر و غیر متغیر بوجہ ارشاد مذکور ان کے نزدیک ظاہر ہوں گے، سو جب علمائے ظاہری اس اجماع مسلمہ جناب سے خارج ہو گئے، تو اول تو آپ کا ان کے مخالف ہونا ہی امر عجیب تھا، چہ جائیکہ آپ نے ان کو صراحتاً مخالف اجماع بنا دیا، جس کا یہ مطلب ہوا کہ ان کی مخالفت بلکہ موافقت بھی کسی شماری میں نہیں، سو یہ امر اور علمائے اگر کہا تو کچھ حرج نہیں، مگر آپ سے بہت مستبعد ہے۔

فہر کی تجھ سے توقع تھی، ستم گر نکلا، موم سمجھے تھے ترے دل کو، سو پتھر نکلا!

علاوہ ازیں آپ اور سائل لاہوری تو اس امر کے مدعی تھے کہ ان مسائل میں ہمارے مثبت مذاہم احادیثِ صحیحہ مرتبہ متفق علیہا قطعہ موجود ہیں، پھر تعجب ہے کہ احادیثِ صحیحہ کو چھوڑ کر احادیثِ ضعیف سے اجماع کی آڑ لے کر مدعا ثابت کیا جاتا ہے! اپنے دعوے سابق کی کچھ تو شرم کی ہوتی!! اور اگر ان امور سے قطع نظر کر کے اجماع مذکورہ جناب کو مفید و مستند ادھر بھی اجماع ہے!

مدعا سے جناب مان بھی لیا جائے، تو بعینہ ہی اجماع بلکہ اس سے اعلیٰ و

اکمل ہمارے مفید مدعا موجود ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ حدیث لایؤنن میں علت نہی ہمارے نزدیک تجسس مار ہے، اور مجتہدین کی رائے کے موافق فقط ایذائے بنی آدم واستحقاق لعن ہے، تو اس پر مولف مصباح نے ہم پر یہ اعتراض کیا کہ جب علت نہی تم تجسس کو کہتے ہو تو قلیل و کثیر سب میں یہی کہنا چاہئے، حالانکہ مابہ کثیر کی تجسس کے تم قائل نہیں، اس کے جواب میں ہم مجتہد صاحب سے دریافت کرتے ہیں کہ جب علت نہی آپ ایذائے بنی آدم کو فرماتے ہیں، اور تجسس بالفعل کو علت نہی آپ نہیں مانتے، تو آپ کو یہی قلیل و کثیر متغیر غیر متغیر سب میں یہی علت مانتی چاہئے، حالانکہ پیشاب کرنے سے پانی میں تغیر آجائے گا اس کی تجسس بالفعل کو آپ بھی تسلیم فرماتے ہیں، سو اس کا جواب مجتہد صاحب کی طرف سے یہ ہوا کہ حدیث لایؤنن میں ہماری رائے کے موافق علت نہی ایذائے بنی آدم ہونے کی وجہ سے مابہ متغیر عن النجاستہ کا بالفعل ناپاک ہونا ثابت نہ ہوا، اور مصداق حدیث سے یہ پانی خارج کیا گیا، مگر چونکہ مابہ متغیر کی نجاست پر اجماع ہے تو اس نے اس حکم میں کچھ خرابی نہیں سو بعینہ یہی جواب ہماری طرف سے بھی ہو سکتا ہے، یعنی حدیث لایؤنن کی رو سے وہ پانی کہ جس میں نجاست واقع ہو ہمارے نزدیک گو بالفعل ناپاک ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ تمام امت کا اس پر اجماع قطعی ہے کہ مابہ کثیر وقوع نجاست سے قبل التغیر کسی کے نزدیک ناپاک نہیں ہوتا، گو حد کثرت میں اختلاف ہو، تو اس نے مابہ کثیر حدیث مذکور کے حکم سے مستثنیٰ ہوگا، چنانچہ سنجہ قاضی شوکانی نیل الاوطار میں حدیث لایؤنن کے ذیل میں فرماتے ہیں:

واعلم انه لا بد من اخراج هذا الحديث عن
ظاهرة بالتخصيص او التقييد، لان الاتفاق
واقف على ان الملة المستبحة الكثیر جداً
لا تؤثر فيه النجاسة، الى اخر ما قال (ص ۳۳۴)

(جانتا چاہئے کہ اس حدیث کو خاص یا متغیر کر کے اس کے ظاہری معنی سے یقیناً الگ کرنا ہوگا، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ جو پانی بہت زیادہ ہوا اس میں نجاست اثر نہیں کرتی، ان کی بحث آخر تک پڑھئے)

بالجملہ جیسے اپنے اجماع کی وجہ سے حکم حدیث مذکور سے مابہ متغیر کو مستثنیٰ کر لیا، بعینہ اسی طرح پر ہم مابہ کثیر کو بذریعہ اجماع مستثنیٰ کر لیں گے، اور اس امر میں ہم اور آپ مساوی رہیں گے۔

باقی رہا یہ امر کہ آپ اپنے مذہب کو نفس مریح قطعی الدلالة سے ثابت کرنے کے مدعی تھے، اور اب بوجہ مجبوری اس کے خلاف کرنا پڑا، دوسرے یہ کہ آپ کا اجماع منقولہ ہمارے اجماع کے مقابلہ میں بشرط انصاف بالخصوص آپ کے حق میں ناقص وغیرہ تمام ہے گناہ مر، سو یہ دونوں

خوابیاں آپ کے استدلال میں ظاہر و باہر ہیں، والحمد للہ علی ذلک! —
 مجتہد صاحب یہ جواب طویل تو آپ کے طرز اور قول کے موافق تھا۔
 وجہ مانعت کہیں نہیں تجسّس، اور جواب مختصر تحقیقی یہ ہے کہ حدیث لایُؤنّن میں علت مانعت
 بعض افرادِ مار میں تجسّس اور بعض میں عدم نطافت ہے، یعنی
 کہیں عدم نطافت ہے قلیل بوجہ بول تجسّس ہو جائے گا، اور کثیر بوجہ نطافت موجب
 تنفّر طبائع سلیمہ ہوگا، کما قال النوسی:

وهذا النهی فی بعض المیاء للتحريم، و فی
 بعضها للکراهة، الی اخر ما قال (نوسی ص ۱۶۷) کسی میں کراہت کے لئے ہے
 اور اس صورت میں ہمارا مدعا یعنی مار قلیل کا بوجہ وقوع نجاست ناپاک ہو جانا ثابت ہے
 اور آپ کا اعتراض سابق مردود ہوگا، لیکن آپ کو شاید اس کے تسلیم کرنے میں کوئی غلجھان ہو تو
 خبر جانے دیجئے، آپ کے لئے جواب اول ہی کافی ہے، اب بعد اس کے کہ ہمارا مدعا مطابق الفاظ
 حدیث و اقوالِ جہور ہے، اور آپ نے جو حدیث لایُؤنّن کے معنی بیان فرمائے وہ مخالف
 روایت و قولِ علماء ہے، کسی اور امر کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

چند مزید حوالے | مگر آپ کے مزید اطمینان کے لئے ایک دو قول اور عرض کئے دیتا ہوں:
 ① رئیس المجتہدین نواب صدیق الحسن خاں صاحب عون الباری میں حدیث لایُؤنّن
 کی شرح فرما کر کہتے ہیں:

وکلّ ذلك مبني على ان الماء ينجس بملاقاة
 النجاسة (ص ۱۶۷) (یہ سب اس پر مبنی ہے کہ ناپاکی کے ملنے سے

② اور خاتم المجتہدین قاضی شوکانی فی الاوطار میں حدیث مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:
 (پانی میں پیشاب کرنے سے مانعت کا مقصد یہ
 ہے کہ یہی شخص آخر کار محتاج ہو گا کہ اسی پانی سے
 وضو غسل کرے لیکن نجاست کی وجہ سے اس کو باز
 رہنا پڑے گا) (ص ۳۱۷ ج ۱)

③ آگے چل کر لکھتے ہیں:

قال المصنف رحمه الله تعالى: وَمَنْ ذَهَبَ
 (مصنف فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے حدیث ثَلَاثِينَ

الٰی خبر القلتین حکمَ هذا الخبر علی ما
دو نہما، وخبر یبرضا علی ما یکلفہما
جمعاً بین الكل، انتہی، (نیل مسکن ۱)

اور یہ بھی یاد رکھئے کہ یہ مصنف ابن تیمیہ ابو البرکات ہیں، جن کو آپ کے قاضی صاحب بھی
علامہ عصر اور مجتہد مطلق فرماتے ہیں۔

(۴) اور حجۃ الخلف اور ناسخ السلف مولوی نذیر حسین صاحب بذیل حدیث مذکور معیار
میں ارشاد کرتے ہیں :

”اور حدیث لایبوءن اس نے معارض قلتین کی نہیں کہ وہ حدیث اپنے عموم پر باقی

نہیں، بلکہ محمول ہے اس پانی پر جو قلیل ہو، باجماع فریقین،“ اتہی (۱۳)

حوالوں کا مفاد | جناب مجتہد صاحب ان عبارات کو بغور ملاحظہ فرمائیے، ان سب کا مفاد یہ
ہے کہ حسب الارشاد: لَا یَبُوءُنَّ أَحَدُکُمْ فِی الْمَاءِ الدَّائِمِ، مَارَ قَلِیلِ یَجُودُ مِلَاقَاتِ نَجَاسَتِ نَآپَاکِ
ہو جاتا ہے، اور آپ کا اور ہمارا نزاع فقط حدیث لَا یَبُوءُنَّ کے معنی میں ہو رہا ہے، تو اس امر میں
قاضی صاحب اور نواب صاحب اور ابن تیمیہ اور مولوی نذیر حسین صاحب ہمارے ہی ہم صغیر ہیں
ہم کو اس سے کچھ غرض نہیں کہ قاضی صاحب اور نواب صاحب وغیرہ کا مشرب مسئلہ ماریں کیا
ہے؟ اس مسئلہ میں خواہ ہمارے موافق ہوں یا مخالف، مگر معنی حدیث لَا یَبُوءُنَّ میں ہمارے موافق
ہیں جس میں کہ نزاع ہو رہا ہے، یعنی مؤلف مصباح حدیث مذکور میں وجہ مانعت فقط ایذا و احتیاج
لہن کو فرماتے ہیں، اور ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ معنی خلاف ظاہر اور خلاف روایات دیگر اور مخالف
قول جمہور بلکہ مخالف اقوال اکابر مؤلف ہیں، حدیث مذکور میں سب، علت یہی تینیں کو بتلاتے ہیں۔
اور جب ان دلائل سے یہ امر ثابت ہو گیا کہ حسب الحکم لَا یَبُوءُنَّ الّا مَارَ قَلِیلِ وقوع
نَجَاسَتِ سے نَآپَاکِ ہو جاتا ہے، تو اب حدیث لَا یَبُوءُنَّ اور اَلْمَاءُ طَلُوعٌ میں خواہ مخواہ مجتہد صاحب

۱۔ یہ مشہور ابن تیمیہ کے جہاد ہیں، علامہ میں ان کی وفات ہوئی ہے، حدیث شریف میں ان کی کتاب
المُسْتَقْنٰی فی احادیث الاحکام ہے جس کی قاضی شوکانی نے آٹھ جلدوں میں نیل الاوطار کے نام سے شرح لکھی ہے ۱۱
۲۔ حجۃ الخلف: پچھلوں کے لئے اتھارٹی۔ ناسخ السلف: انگوں پر قلم تشخیر پھیرنے والے (یہ وہ اقطاب
ہیں جو اہل فہم نے مولانا نذیر حسین کے لئے استعمال کئے ہیں اس نے حضرت رحمہ اللہ نے بھی استعمال کئے ہیں) ۱۲

کو تعارض مانا پڑے گا، اور عند التعارض حدیث لا یؤکُن بوجہ متعدده واجب التزج ہوگی، وهو المدعی، اور اگر ہماری ضد میں مجتہد العصر روایات حدیث وقول علماء انکار کریں، اور اپنے اکابر کا قول بھی پس پشت ڈال دیں تو پھر ہم کو بھی کچھ شکایت نہیں، چشم مارو روشن دل ماشاء اللہ! ع شادوم کہ از قیباں دامن گشاں گزشتی

حدیث استیقاظ کی بحث

اس کے بعد مجتہد صاحب حدیث الماء طہور اور حدیث استیقاظ میں رفع تعارض کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

ان دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں، کیونکہ حدیث استیقاظ کا مدعا یہ ہے کہ برتن کے اندر مستقیقہ کو بدولتین دفعہ دھوئے ہاتھ نہ ڈالنا چاہئے، اور اس میں اور حدیث بیرقضا میں نہ وحدت موضوع ہے نہ محمول جو کہ شرائط تناقض میں داخل ہے، اور چونکہ محدثین اس حدیث کو باب شستن وضو میں بیان کرتے ہیں، اور خود آخر حدیث میں جملہ فائکہ لایذری این باتت یکہ موجود ہے، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ امر بطور سنت و استحباب کے ہے، نہ کہ بطور وجوب و فرضیت کے۔

علاوہ ازیں حنفیوں میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ بعد نوم اور قبل وضو غسل یزین فرض یا واجب ہو، اور جبکہ یہ امر مذہب کے واسطے ہوا تو نہیں بھی کراہت کے واسطے ہوگی، کیونکہ جملہ لایذری این باتت یکہ سے معلوم ہوا کہ پلید ہونا ہاتھوں کا خواب میں امر یقینی نہیں، پس مجرد توہم سے کوئی چیز فرض و واجب کیونکر ہوگی یا حرام قطعی اور نجس کیونکر ہو سکے؟ تو پھر بعد استیقاظ ہاتھوں کا پانی میں ڈالنا علت نجس کیونکر ہوگا؟ البتہ اگر یوں ارشاد ہوتا کہ ان غمس احدکم یکہ فی الاناء فیتنجس ماءہ، تو مفید مدعاے خصم ہوتا، ودونہ خروط القناد، انتہی مع الاختصار۔

لہ ہماری آنکھ روشن، ہمارا دل خوش یعنی بسر و چشم ہمیں منظور ہے ۱۲ لہ میں خوش ہوں کہ تو قیہوں سے دہن بچا کر نکل گیا ۱۳ لہ استیقاظ: نیند سے بیدار ہونا ۱۲ لہ اور اس کے بغیر استدلال بہت ہی مشکل ہے ۱۳

اقول: وپستین! اس جواب میں تو مجتہد صاحب نے نفل مشہورہ ملا آں باشد کہ چُپ نہ شو، ہی پر عمل فرمایا ہے، اور بدو نہ سمجھ مطلب قائل کے جواب دینے کو تیار ہو گئے، اس حدیث کا مطلب اور وجہ استدلال ایسا نہ تھا کہ مجتہد زمن اس میں بے ٹھکانے بات فرماتے، اب ناچار ہو کر بیان کرنا پڑا، تاکہ مولف مصباح کی دقیقہ سنجی و خوش فہمی کے ثبوت کے لئے ایک شاہد عدل اور بڑھ جائے۔

سنئے! مطلب حدیث مذکور یہ ہے کہ جو شخص خواب سے بیدار ہو اُس کو پہلے اس سے کہ ہاتھوں کو تین دفعہ دھو لے، پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنا نہ چاہئے، اس کو

حدیث کا صحیح مطلب اور
الماء طہور سے تعارض

کیا معلوم کہ رات کو سوتے ہوئے اس کا ہاتھ کہاں کہاں رہا ہے؟ اس ارشاد سے ہر ذی عقل سمجھ جائے گا کہ ہاتھ دھونے کی وجہ فقط یہ امر ہے کہ شاید حالت خواب میں اس کا ہاتھ موضع نجس یا اور کسی شئی نجس سے متصل ہوا ہو، اب اس کا ہاتھ نجس کو بغیر دھوئے پانی میں ڈالنا نہ چاہئے، جس کا مطلب بدانتہائی یہ ہوا کہ اس کا ہاتھ نجس کے پانی میں ڈالنے سے بوجہ اتصال نجاست وہ پانی بھی نجس ہو جائے گا، تغیر اوصاف کی نوبت آئے یا نہ آئے، اور سب جانتے ہیں کہ جو برتن متعارف ہیں ان میں پانی قلیل آتا ہے، تو اس حدیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ مار قلیل بوجہ وقوع نجاست قبل تغیر بھی نجس ہو جاتا ہے، اور خلاصہ حدیث مذکور یہ نکلا کہ:

الماء القلیل ینتجس بوقوع النجاست (تھوڑے پانی میں ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو فیہ جاتا ہے)

اور اس مفہوم میں اور حدیث الماء طہور لا ینتجس شئی میں تعارض کا ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ کوئی ذی فہم اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور در صورت تعارض حدیث استیقاظ کو حدیث بیر لضعاف پر بوجہ تعددہ ترجیح ہوگی، کتبت المطلب۔

اب اس پر ہمارے مجتہد صاحب بلا تدبیر یا بوجہ نقص اول تو یہ فرماتے ہیں کہ حدیث بیر لضعاف اور حدیث استیقاظ میں تعارض جب ہو کہ پہلے وحدت موضوع و وحدت محمول متحقق ہووے، سو اس کا پتہ بھی نہیں، کیونکہ

تعارض پر اعتراض

حدیث: استيقا ذاك مغلوب به، ہے کہ اَلْاِيْمَانُ لَا يَنْقُصُ فِيهِ الْيُدُ حَتَّى يَنْقُصَ لَهَا نَفْسُهَا، تو اس مغلوب میں اور اوستا والہ لَمْ يَنْقُصْ شَيْءٌ مِنْهُ، نہ موضوع ایک، نہ محمول عقوبت پر تعارض ہو تو کوئی نہ ہو؟ جواب: اس میں غلط عقل میں تو مجتہد صاحب کے القاب افضل الشکلیین، و زویدۃ العبدین، و قدوة المستحقین وغیرہ تھی، مگر مقول میں یہی ماثر اللہ ربک اسطر، و غیر افلاطون پر نکلے اگر وہی قاعدہ سے تو ثابت یہ کہ کل کو یوں کہنے لگے کہ لا الہ الا اللہ اور اَلْاِيْمَانُ لَا يَنْقُصُ الا غلظ اور ان اللہ کا لُفْظ شکلی میں بھی بوجہ ہم اتحاد موضوع و محمول تعارض نہیں۔

کاش! مجتہد صاحب سے کوئی یہ قول چمے کہ حضرت: آپ نے جو حدیث استیقانہ کا خلاصہ یہ نکالا ہے کہ اَلْاِيْمَانُ لَا يَنْقُصُ فِيهِ الْيُدُ حَتَّى يَنْقُصَ لَهَا نَفْسُهَا، تو اس میں کما غلبت ارفاق و یک کیا وجہ ہے؟ حسب معروف بالا ظاہر ہے کہ اس کی وجہ مجزاس کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ اگر اوستا نہیں ہوگا، تو اس کی غماست کی وجہ سے وہ پانی بھی نہیں ہو جائے گا؟ سو اب اس کا مطلب آخر کے انہاس کے حوالی بھی نکل آیا اَلْاِيْمَانُ يَنْقُصُ بِوُقُوعِ النِّجَاسَةِ اور اس میں اور حدیث: اَلْاِيْمَانُ يَنْقُصُ میں تعارض ظاہر ہے، اور وحدت موضوع و محمول بھی ثابت ہو گئی، جس کی وجہ سے آپ کو دھوکا پہنچا اور دوسری تقریر طول و مجتہد صاحب نے بیان فرمائی ہے، اس کا خلاصہ دوسرا اعتراض

یہ ہے کہ حدیث مذکور میں جو جناب رسالت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھوں کے دھونے کا ارشاد فرمایا ہے تو یہ امر ثبوت سنت کے لئے ہے، نہ وجہ کے لئے اور قسیدہ کی بھی کما غلبت کے واسطے ہے نہ حرمت کے واسطے اور اس کے ثبوت کے لئے بعض وجہ بھی بیان فرمائی ہیں، اور وجہ یہ امر ثابت ہو گیا کہ بوجہ احتمالی غماست و تھکا پانی میں ڈالنا مکروہ ہے نہ حرام، تو اس پر یہ فرماتے ہیں کہ اب وہ پانی ناپاک نہیں ہو سکتا، کیونکہ جب خواہش میں خود ناپاک کا ناپاک ہونا چاہی نہ ہو، چنانچہ جملہ لَا يَنْقُصُ اِيْمَانُ بِاَنْقِصَ يَكُنْ اِسْمٌ بِرِشَادِہ، تو اب اس کے نرانے کی وجہ سے پانی کیونکہ ظاہر نہیں ہو جائے گا؟ ہاں اگر یوں ارشاد ہو تالان فتنس اختلافاً بَكَاةً اَلَا اِنَّہٗ فَبِئْسَ مَعَادَا، تو مفید مدعا کے خصم ہوتا، و دُونَہُ خَرَطَ الْقَتَادَ۔

جواب: مگر مجتہد صاحب کا یہ جواب پہلے جواب سے بھی عجیب ہے معلوم نہیں کہ یہ ہمارے مجتہد صاحب کے مفید مدعا ہے، یا بغلیل کم غیبی دکھا کر کھینچی یہ غماست جارا رو جاوے علم پر

لے، برائے میں دھند نہ لگا جائے، جب تک میں دھند نہ دیکھتا ہوں، اگلے پانی کی کڑی کرنے سے ہاں کہہ جاؤں گا

مبذول ہو رہی ہے، والحق حواشی

دیکھئے! مجتہد صاحب مراد فرماتے ہیں کہ جس پانی میں بعد بیداری قبل الغسل ہاتھ ڈال دیا جائے گا، تو چونکہ ہاتھ کا نجس ہونا امر متوہم و محتمل ہے تو اس لئے اس پانی کو قطعاً ناپاک نہیں کہہ سکتے، مگر وہ کہا جائے تو درست ہے، سو اب ہم مجتہد صاحب التماس کرتے ہیں کہ اگر ہاتھ کا نجس ہونا محقق ہو تو پھر اس پانی کے باب میں کیا حکم ہوگا؟ حسب ارشاد سامی ظاہر ہے کہ در صورت احتمال نجاست مکروہ تھا تو اب یقینی نجس ہوگا۔

ہمارا نزاع اس امر میں نہیں کہ در صورت احتمال نجاست پانی مکروہ ہے یا حرام، بلکہ آپ کے ارشاد کے موافق ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اس صورت میں نہی کراہت کے لئے ہے، ہمارا اور آپ کا نزاع تو فقط اس امر میں ہے کہ جب نجاست مارقلیل میں واقع ہو جائے اور ہم کو اس کا علم بھی ہو، تو اب وہ پانی ہمارے نزدیک ظاہر ہوگا یا غیر ظاہر؟ سو یہ امر حدیث سے اور نیز آپ کے اقرار سے محقق ہو گیا کہ جب ہاتھ کے نجس ہونے کا یقین ہوگا تو پھر پانی بھی یقیناً ناپاک ہوگا، اور اب عبارت مرقومہ جناب **إِنْ غَسَّ أَحَدٌ كَرِيحًا فِي الْأَنْاءِ فَيَكْنَجُسُ مَاءُهُ**، جس کے ثبوت کی آپ کو اسیر نہ تھی، اور آپ تواضعاً دُونَكَ حَرَطَ الْفَنَاءِ اس کے ثبوت کے بارے میں فرماتے تھے، بعنايت ایزدی آپ ہی کے کلام سے محقق و ثابت ہو گئی۔

مجتہد صاحب! لوگوں میں یہ مثل مشہور ہے کہ **دانا دشمن بہتر ہے نادان دوست سے** اور ہم آپ کی اس قسم کی بجا راہ عنایتوں کو دیکھ کر بے ساختہ یوں کہتے ہیں کہ **نادان دشمن بہتر ہے نادان دوست سے**، اور اس کے ثبوت کے لئے آپ کی وہ عنایتیں جو بے ارادہ ہمارے حال پر مبذول ہیں، دلیل کافی و حجت شافی ہیں۔

چند حوالوں سے اِشْبَاتِ مدعا

سند معتبر بھی عرض کئے دیتا ہوں۔

① دیکھئے! صاحب جمع البحار حدیث مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

كان اهل الحجاز يَسْتَجْمِعُونَ بِالْأَحْجَارِ (اہل حجاز پتھروں سے استجماع کیا کرتے تھے، اور ان و بلادهم حَازَةً، فاذا انما وعرفوا، (اہل حجاز پتھروں سے استجماع کیا کرتے تھے، جب وہ سو جاتے تھے تو پسینہ فَلَائِي مَنْ اِنْ تَطَوَّفَ بِذِكْرِ عَلَى مَوْضِعٍ (آتا تھا، تو اب یہ خطرہ بجا تھا کہ سونے کے وقت ان کا

ہاتھ ناپاک جگہ پر لگ جائے، یا پھوٹے ٹھنسی یا جوں کھٹل وغیرہ پر پڑ جائے، اور اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جب تھوڑے پانی میں ناپاک گر جائے گی تو وہ ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ ناپاک تھوڑی ہو اور پانی کا کوئی وصف نہ بدلا ہو

اس عبارت سے مطلب حدیث اور استدلال مذکور صراحتہً محقق ہو گیا۔

(۲) جمع البحار کے کلمہ میں ہے:

وَاللَّيْلُ لِلتَّيْبِ إِلَّا إِذَا تَيَّبَتْ بِنَجَاسَةِ الْيَدِ (م ۵۱۳ ج ۵)

اس جملہ سے مدعا ہے سابق جس کا آپ نے بھی اقرار کیا تھا، بہت وضاحت سے ثابت ہو گیا۔

(۳) نووی شرح مسلم میں ہے:

وفي هذا الحديث دلالة لمساكن كثير في مذہبنا ومذہب الجمهور، ومنها: ان الماء القليل اذا وسدت عليه نجاسة نجسته وان قلت ولم تغيره فانما تنجسه، لان الذي تعلق باليد ولا يرى قليل جدا، وكانت عادتهم استعمال الاواني الصغيرة التي تقصر عن فلتين بدل النقا بها انتهى (ص ۱۷۹ ج ۳ مری)

(۴) حضرت شاہ ولی اللہ صاحب مسوئی میں حدیث مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

وَلَوْ غَسَّ قَبْلَ الْغَسْلِ وَلَا يَعْلَمُ نَجَاسَةً كَثْرَةً وَلَا يَفْسُدُ الْمَاءُ، انتهى (ص ۱۷۹ ج ۳ مری)

اس عبارت سے بذریعہ ذوق سلیم یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ علم اور تیقن نجاست کے وقت وہ پانی کراہت سے بڑھ کر فاسد و نجس ہو جائے گا، اور جو مطلب عبارت تکلمہ کا مراد تھا، اس

عبارت میں اسلوب کلام و اشارہ کلی سے مفہوم ہوتا ہے۔

⑤ اور یہی مدافع الباری کی اس عبارت کا ہے:

وَحَرَجَ بِذِكْرِ الْإِنَاءِ الْبِرِّ وَالْجِيَاضِ الَّتِي لَا تَقْدِرُ عَلَى الْقَدْرِ بِرِجَاسَتِهَا
فَلَا يَبْنِي كَذَلِكَ النَّهْيُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ (ص ۱۲ ج ۱)
(انارہ برتن) کے ذکر سے تالاب اور گڑھے نکل گئے
جو ہاتھ ڈالنے سے ناپاک نہیں ہوتے ہاتھ کے ناپاک
ہونے کی صورت میں بھی پس نبی ان کو شتم نہ ہوگی
تعجب ہے کہ اس حدیث میں مجتہد صاحب نے کوئی بات ٹھکانے کی نہ فرمائی، بلکہ بلاہت
یوں معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب طریقہ استدلال ہی کو نہیں سمجھے۔

حدیث ولورغ کلب کی بحث

اب اس کے بعد حدیث ولورغ کلب کے تعارض کا جواب دیتے ہیں اور فرماتے ہیں:
قولہ: آگے ہی حدیث ولورغ کلب! وہ بھی مناقض حدیث بیرئضاع کی نہیں چھند وجوہ،
اولاً بایں کہ اس حدیث اور حدیث بیرئضاع میں وحدت موضوع نہیں، اولیغیر وحدت
موضوع تناقض متحقق نہیں ہو سکتا۔

اقول: بعون اللہ وبقوتہ! ہمارے مجتہد صاحب کو اس موقع میں سخت دشواری پیش آ رہی
ہے، کیونکہ موافق مشرب مجتہد صاحب ان احادیث میں اور حدیث بیرئضاع میں تعارض تو ہو گیا،
مگر اب اس کے رفع میں دقت پیش آ رہی ہے جس کی وجہ سے مجتہد صاحب تاویلات رکبہ
پیش کر کے دامن گزاری کرنا چاہتے ہیں، اور دعوئے عمل بالحدیث تو کبھی گناہ میں رل مل گیا،
اب تو اگر کسی کا قول بھی موافق و موید نکل آئے تو بہت غنیمت ہے، بلکہ کوئی دھوکو سلا عقلی
سرسری، دھوکہ دہی عوام کے لئے ہاتھ آجائے تو موافق مثل الغرابی یکشبت بکل حشیش
بڑی خوش قسمتی سمجھی جاتی ہے۔

آئندہ شہیراں راکند روبر مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج

لہ ولورغ کلب: کتے کا برتن میں منڈ ڈالنا ۱۲ ۵ ڈوبتا تنکے سے چمٹلے، ڈوبنے کو تنکے کا سہارا ۱۲
تھوہ بات جو شیروں کا مزاج لوٹری جیسا کر دیتی ہے، وہ محتاجی ہے، محتاجی ہے اور محتاجی ۱۲

خیر پہلی دونوں حدیثوں کے رفع تعارض کی حقیقت تو ظاہر ہو چکی، اب حدیث ولوغ کلب کے تعارض کو رفع کرتے ہیں، اور اس کی تین وجہ بیان فرماتی ہیں، سواوّل وقوع تعارض کی کیفیت عرض کرتا ہوں، اس کے بعد رفع کی حقیقت آپ ان شاء اللہ تعالیٰ ظاہر ہو جائے گی۔

حدیث ولوغ کلب کا صحیح مطلب جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے اِذَا اشْرَبَ الْكَلْبُ فِي اِنَاءٍ اَحَدٍ كُمُ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ جس کا مطلب یہ ہے کہ کتا اگر کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات دفعہ دھونا چاہئے، تو اس سے ہر ذی فہم بدانتہی بھی سمجھے گا کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا، حتیٰ کہ اس کی نجاست کا اثر برتن میں بھی اس درجہ پہنچا کہ شارع علیہ السلام نے اس کے ساتھ مرتبہ دھونے اور پاک کرنے کا ارشاد فرمایا۔

تاویل باطل اور اب اس حدیث کے یہ معنی سمجھنے کے یہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے برتن کے دھونے کو فرمایا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا، ظاہر حدیث والفاظ حدیث کو ترک کر دینا ہے، اور اگر یہی تاویلات ہیں تو خروج مذی کا حکم جو آپ نے فرمایا ہے: يَغْسِلُ ذِكْوَةً وَيَوْنَةً اس کے معنی بھی یہ ہو سکتے ہیں کہ غسل ذکر اور وضو کا ارشاد دے، اس سے یہ کیونکر ثابت ہو کہ پہلا وضو جاتا رہا؟ شاید یہ امر بقول آپ کے محض نفاقت و ازدیاد طہارت یا فقط تعبّر کے لئے ہو، لاَوْضُوءَ الْاَكْمَنِ صَوْتٍ اور اِنْ يَجَّ میں بھی یہی تاویل بعینہ جاری ہو سکے گی، اور ارشاد: اِذَا وَجَدَ اَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَاشْرَكْ عَلَيْهِ اَخْرَجْ مِنْهُ سَتِيَّ امْ لَا؟ فَلَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا اوْ يَجِدَ رِيحًا کے تو بڑے شد و مد کے ساتھ معنی بیان کئے جائیں گے کہ بوقت اشکال و اشتباہ اور در حالت سماع صوت و وجدان ریح فقط مسجد سے نکل جائے، یا نکلے گا امر فرمایا ہے نقص وضو سے اس حدیث کو کیا علاقہ؟ واقعی حدیث دانی ایسی ہی ہوتی چاہئے، اور تحقیق و

۱۔ اپنی شرمگاہ دھو ڈالے اور وضو کرے ۱۲۔ تَعَبَّرْ: عبادت کرنا یعنی ثواب کی نیت سے کوئی کام کرنا ۱۳۔ وضو نہیں ہے مگر آواز (باد) سے یا بدبو (گوز) سے ۱۴۔ جب کوئی اپنے پیٹ میں کچھ (خش) محسوس کرے، پھر یہ نہ جان سکے کہ آیا اس کے پیٹ سے ہوا خارج ہوئی یا نہیں تو مسجد سے اس وقت تک (وضو کئے) باہر نہ نکلے جب تک آواز یا بدبو محسوس نہ کرے ۱۵۔

تدقیق اسی کا نام ہے!

علاوہ ازیں اس قسم کی تاویلات اہل رائے اور اجتہاد کریں تو کریں، مگر آپ
شُر انمی زبید حضرات اہل ظاہر کو _____ جن کا شہائے عمل و مظهر عین نظر فہر
 الفاظ ہیں _____ ایسا کرنا اور تاویلات ضعیفہ کی وجہ سے ظاہر الفاظ کو متروک و مؤذول کرنا
 منجملہ علامات قیامت نہیں تو اور کیا ہے! ۹

ظاہریت کا کمال دیکھئے! عامل بالحدیث ایسے ہوتے ہیں جیسے داؤد ظاہری جو منجملہ
 ائمہ اہل ظاہر ہیں، حدیث لَا یَبُوءُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِعِ مَا یَہ
 مطلب فرماتے ہیں کہ پانی میں پیشاب نہ کرے، اور اگر کیا کر لیا ہو کہیں سے لے کر ڈال دے،
 یا پاخانہ اس میں گرا دے تو کچھ مضائقہ نہیں، چنانچہ نووی وغیرہ نے اس کو نقل کیا ہے، ایک
 ہمارے مجتہد صاحب سلمہ ہیں کہ باوجود دعوتے عمل بالحدیث ایسی تاویلات گھڑتے ہیں کہ
 بے چارے اہل رائے و قیاس بھی منہ نہ دے سکتے رہ جاتے ہیں۔ ۵

وحدود منع بادہ اسے زائد پر کافر نعمتیت دشمن کے بودن و ہر نگہ مستان زبسن
 حدیث بیہ رضاء ہی کو ملاحظہ فرمائیے کہ بوجہ ارشاد الماء طہور لا یُنجِسُهُ شئٌ علیائے
 ظاہر، یہ فرماتے ہیں کہ پانی بوجہ وقوع نجاست نہ قبل تغیر ناپاک ہوتا ہے نہ بعد تغیر، اور وہ
 زیادتی جو بطور استتہار واقع ہے وہ بوجہ ضعف لائق عمل نہیں، اور ایک ہمارے مجتہد صاحب
 ہیں کہ کبھی اُسی زیادتی ضعیف سے استدلال کرتے ہیں، کبھی جو آلہ شوکانی، ابن مؤذر و ابن
 ملقن کی تقلید کی جاتی ہے، اور مضمون زیادت مذکورہ کو اجماعی قرار دے کر بے چارے اہل ظاہر
 کو درپردہ مخالف اجماع کہا جاتا ہے، حضرات اہل ظاہر کی طرف سے بطور حسرت میں ہی عرض
 کئے دیتا ہوں۔ ۵

کس نیا موخت علم تیرا ز من کہ مر عاقبت نشانہ نہ کر د

۱۱۔ آپ کو زب نہیں دیتا ۱۲۔ مظهر: ڈالنے کی جگہ ۱۳۔ نووی شرح مسلم ص ۱۸ ج ۳ مصری ۱۱
 ۱۴۔ محبوبنا اور شراب کو حرام بتانا، اسے زائد ایکسی نعمت کی ناشکری ہے بد شراب کا دشمن ہونا اور ستوں
 کی طرح جینا ۱۵۔ صاحب مصباح نے یہ لکھا ہے: علاوہ برآن یہ کہ علامہ ابن منذر اور ابن ملقن
 نے تصریح کی ہے کہ اس زیادت کے مضمون پر اجماع واقع ہو گیا ہے، چنانچہ شوکانی نے دراری مضیہ میں لکھا
 ہے (ص ۹۱) ۱۲۔ کسی نے نہیں دیکھا ہے تیرا اندازی کا فن مجھ سے بگمراہ آخر اس نے مجھ ہی کو نشانہ بنایا ہے ۱۲

سچ ہے جب کسی پر سخت وقت آتا ہے تو ایسے وقت میں دوست دشمن یکساں نظر آتے ہیں، بالکل یہ امر سخت جبرت ناک و تعجب خیز ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عمل بالحدیث و انکار عن الرأی والقیاس، حدیث دلوغ کلب میں ایسے ظاہر و باہر الفاظ کو چھوڑ کر اس کی تاویلیں بعید فرمادیں، نہ اپنے شرب کا خیال رکھا نہ علمائے ظاہر کی موافقت و مخالفت کو دیکھا، بلکہ بروئے انصاف حدیث مذکور کے ایسے معنی لئے کہ جو خلاف جمہور ہیں۔

دیکھئے! شروع کتاب میں صفحہ ۳ پر آپؑ بجا الاشاعت اللہ دوسروں کا عیب، اپنا ہنر! مولانا محترم علی صاحب مرحوم کی اول تو تعریف کھٹی ہے اور آخر میں ان کا عیب بیان کیا ہے کہ انھوں نے تحفۃ الاختیار ترجمہ مشارق الانوار میں اکثر جگہ ظاہر حدیث کا خلاف کیا ہے، پھر تعجب ہے کہ جو اعتراض آپؑ اور دوسرے کرتے ہیں اس میں مبتلا ہوتے ہیں!!

دیکھئے! آپؑ بھی اس موقع میں سپاس مشرب روایات مذکورہ کی کسی تاویلات بعیدہ کرتے رہے ہو کہ خلاف ظاہر حدیث و مذہب جمہور ہیں، پھر تعجب ہے کہ اور تاویل الرأی و مخالفت حدیث شمار کئے جائیں، اور آپؑ وہی اچھے خاصے عامل بالحدیث!!

اس نام کے صدقے جس کی بدولت احسن رہوں اور کروں جو چاہوں

اصل حدیث ہونے کا معیار اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ آج کل عامل بالحدیث ہونے کے لئے ظاہر حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں، بلکہ فقہاء علماء وائمہ مجتہدین کے اوپر ظن و تشیع کرنے کا نام عمل بالحدیث ہے، یعنی چاہو ظاہر حدیث کو ترک کرو اور کسی ہی تاویلات بعیدہ و رکیک محض رئے و قیاس سے گھر کر احکام نصوص میں تعسف کرو، کچھ مضائقہ نہیں، مگر مجتہدین و مقلدین کا اظہار مخالفت کئے جاوے، عامل بالحدیث اور مروج سنت سنیتہ شمار ہوئے جاوے گے، افسوس یہ نہیں سمجھتے! ۷

اے ذوق نہ کرو زویں آمیزش ظلمت کیا کام تیرے کا محبت میں علی کی؟

تاویل باطل کی تردید! جواب باضواب دیجئے، اور اگر کوئی اس پر بھی نہ مانے، اور خواہ مخواہ حدیث دلوغ کلب میں خلاف ظاہر تاویل کرنے سے باز نہ آئے، تو اس کا کیا جواب؟

① حدیث مسلم و نسائی میں یہ لفظ ہیں: رَأَدَا وَلَمْ يَكَلِّبْ فِي أَنْاءِ أَحَدٍ كَقُلُوبِهِ نُحْر

لِیَقْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ یعنی اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو اگر سات دفعہ دھونا چاہیے، تو اگر کتے کے منہ ڈالنے سے وہ چیز نجس نہیں ہوتی تو اس کے گرانے کا حکم فرمانا تضویج مال ہوگا، دھونو نہ۔
بعینہ یہی مضمون فتح الباری میں موجود ہے:

وزاد مسلم والنسائی عن طریق علی بن مسہر
عن الاعمش عن ابی صالح وابی رزین عن
ابی ہریرۃ رضی فی هذا الحدیث "فَلْيُرْقَهُ" کا لفظ بھی بڑھایا ہے
یُقَوِّیَ الْقَوْلَ بَانَ الْغَسَلِ لِلتَّجْوِیْسِ، اِذِ
الْمَرَاتِیْ اَعْمَرُ اِنْ یَكُونُ مَاءً اَوْ طَعَامًا، فُلُو
كَانَ طَاهِرًا الْعَرِیْضُ مَرَّاتٍ، لِلنَّهْیِ عَنْ اَضَاعَةِ
الْمَالِ، اَنْتَهی (ص ۳۵ ج ۱)

اور یہی مضمون بعینہ امام نوویؒ نے بیان فرمایا ہے، مگر اخیر میں اتنا اور زیادہ کیا ہے:
وهذا مذہبنا ومذہب الجماهير انه
يَنْتَجَسُّ مَا وَلَغَ فِيهِ (ص ۳۳ ج ۳ مصری) (یہی مذہب ہے ہمارا اور جمہور کا کہ جس چیز میں کتا منہ
ڈال دے وہ ناپاک ہو جاتا ہے)

(۲) اور اس سے بھی بڑھ کر لیجئے، مسلم کی ایک روایت میں ہے: قَالَ: طَهُورُ رِئَاسَةِ أَحَدِكُمْ
اِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ اَنْ يَقْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ اَوْ لَتَنَ بِالنَّارِ، یعنی جب کتا کسی کے برتن میں
منہ ڈالے تو اس کے پاک کرنے کی یہ صورت ہے کہ سات دفعہ دھوئے، اور اول مرتبہ مٹی بھی
مل لے۔ لفظ "طہور" سے بوضاحت یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ برتن کتے کے منہ
ڈالنے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا، اور جب سات مرتبہ دھویا جائے گا اس وقت پاک ہوگا، اور
وجہ غسل کی نجاست ہی ہے، وهو المذہب

اور اسی مطلب کی طرف نوویؒ اشارہ کرتے ہیں، اور شرح اس حدیث میں کہتے ہیں:
افیه دلالة طاهرة لمذہب الشافعی
وغیرہ رضی اللہ عنہ ممن يقول بنجاسة
الكلب، لان الطهارة تكون عن حكك
(اس میں امام شافعیؒ اور ان حضرات کے مذہب
کی واضح دلیل ہے جو نجاست کلب کے قائل ہیں،
کیونکہ پاکی رکوی چیزوں سے واجب ہوتی ہے، حدیث

اودنجیں، ولیس هنا حدث، فنعین النجس، سے یا نجس سے، اور یہاں پہ حدیث تو سے نہیں پس انتہی (ص ۱۸۴ ج ۳ مصری) لا محالہ نجس ہوگا

اور فتح الباری وغیرہ نے بھی یہی مضمون بیان فرمایا ہے پھر حیرت ہے کہ باوجود اس قدر تصریحات حدیث و علمائے حدیث کے حدیث ولوغ کلب میں تصرفات و تاویلات بلا دلیل کی جاتی ہیں، اور حدیث ولوغ کلب میں قاضی شوکانی، و نواب صاحب، و مجتہد العصر مولوی نذیر حسین صاحب کے اقوال بھی موافق جہور موجود ہیں، نیل الاوطار و عون الباری و معیار کو ملاحظہ فرمایا جائے۔

حدیث ولوغ اور حدیث بیر لضعاء میں تعارض الحمد للہ! جب حدیث مذکور کے معنی، الفاظ حدیث و اقوال علماء معتبرین سے

یہ معلوم ہو گئے کہ حکم غسل کی وجہ نجاست ہی ہے اور محقق ہو گیا کہ مار قلیل بوجہ وقوع نجاست قبل تغیر بھی ناپاک ہو جاتا ہے، نواب بہ امر خوب واضح ہو گیا کہ حدیث ولوغ کلب میں اور حدیث بیر لضعاء میں موافق اس معنی کے جو مجتہد صاحب اس کے مراد لیتے ہیں، یعنی الف لام کو استغراق کے لئے کہہ رہے ہیں۔ تعارض دافع ہو گیا، کیونکہ حدیث ولوغ کے معنی تو

حسب التماس سابق یہ ہوئے کہ الماء القلیل ینکح بوقوع النجاسة فیہ، یعنی مار قلیل بمجرد وقوع نجاست ناپاک ہو جاتا ہے، اور حدیث بیر لضعاء کا مطلب موافق ارشاد مجتہد صاحب یہ ہوا کہ الماء قلیلاً کان او کثیراً لا ینکح بوقوع النجاسة فیہ یعنی پانی قلیل ہو خواہ کثیر بوجہ وقوع نجاست ناپاک نہ ہوگا، اور ان دونوں مضمونوں میں تعارض و تخالف ایسا ظاہر ہے کہ ہر کوئی بدانتہ سمجھتا ہے۔

پہلی توجیہ اب ہمارے مجتہد صاحب نے اپنے نزدیک اس تعارض کو تین طرح سے دور فرمایا ہے اول تو یہ فرماتے ہیں کہ حدیث ولوغ کلب اور بیر لضعاء کی حدیث میں اتحاد موضوع نہیں، جو کہ منجملہ شرائط تناقض ہے۔

مگر آخر نے جوابی تقریر تعارض بیان کی ہے، اس سے اس توجیہ کا ابطال ظہر من الشمس ہے، ضرورت اعادہ نہیں، اور آپ کے ارشاد کے بموجب تو لا الہ الا اللہ، اور ان اللہ کسالتہ ثلاثہ میں بھی تعارض نہ ہوگا، کیونکہ اتحاد موضوع و محمول جو منجملہ شرائط تناقض ہے، مفقود ہے، کما فی سابقہ

تناقض اور تعارض میں فرق علاوہ ازیں جناب مجتہد صاحب کو یہ نیز نہیں کہ تناقض مطلق اور تعارض میں فرق، مطلقہ اہل مقول اور چیز ہے، اور تعارض اور تباین

اور نیز، وہ خاص ہے یہ عام، اور وحدت ثنائیہ جو آپ نے بیان کی ہیں جس میں وحدت موضوع و موضوع محمول بھی داخل ہے، وہ شرائط تناقض مصطلحہ کے لئے ضرور ہیں، تعارض و تباین کے لئے ان کی ضرورت نہیں، تنصیب: کُلُّ انسان حیوان، اور لَا شَيْءَ مِنْ الجسم مجنون میں تناقض نہیں، ہاں تعارض و منافات بے شک ہے، معقول کے چھوٹے چھوٹے رسالے پڑھنے والے بھی اس بات کو جانتے ہیں، اور ہمارا مآثر ثابت تعارض و منافات پر موقوف ہے نہ کہ ثبوت تناقض پر آپ نے خواہ مخواہ اس قصہ فضول میں اپنی ٹانگ بھنسائی، اور دخل و معقولات دے کر اپنی معقول لٹانی مثل منقول دانی کے ظاہر فرمائی، ایسے ہی اندیشوں کی وجہ سے اکابرین نے فلسفہ اور معقول سے لوگوں کو روکا ہے۔

دوسری توجیہ رفع تعارض کی یہ فرماتے ہیں:

قولہ: ثنائیاں کیاں کہ یہ حدیث خفییوں کے نزدیک منسوخ ہے، کما قال الشیخ عبدالحی

اقول: مطلب مجتہد صاحب کا یہ ہے کہ حدیث ولورج کلب گو حدیث میر نصحاء کے مخالف ہو، مگر خفیہ اس کو منسوخ کہتے ہیں، اور جب منسوخ ہوئی تو اس سے ہمارے مقابلہ میں استدلال لانا باطل ہے، مگر مجتہد صاحب نے بات ٹلانے کے لئے فقط یہ فرمادیا کہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی کچھ تفصیل نہ کی۔

تسلیم مستحب ہے | سوسنے: اس حدیث سے دو امر ثابت ہوتے ہیں: اول تو کتے کے منہ ڈالنے سے طرف و منظور کا ناپاک ہو جانا، کما تمز منقطعاً دوسرے اس حدیث سے ساٹھ دفعہ اس برتن کا دھونا ثابت ہوتا ہے، سو امر اول تو جہور کے نزدیک مسلم، کما تمز، ہاں امر ثانی میں فقہاء میں اختلاف ہے، بعض علماء رسات دفعہ دھونے کو ضروری فرماتے ہیں، اور بعض آٹھ مرتبہ کے قائل ہیں، اور خفیہ کے نزدیک مثل اور نجاسات غلیظہ کے تین دفعہ دھونا کافی ہے اور ساٹھ دفعہ دھونا اولیٰ و افضل ہے، منسوخ کہنے کی کچھ حاجت نہیں چنانچہ آپ کے فاضل صاحب نیل الاوطار میں فرماتے ہیں:

(اور عثرت (یعنی فرقہ زیدیہ) اور خفیہ کا مذہب یہ

ہے کہ کتے کے لعاب اور دوسری ناپاکیوں میں کوئی

فرق نہیں ہے، اور ساٹھ مرتبہ دھونے کی حدیث کو

استحباب پر محمول کرتے ہیں، اور ان حضرات نے حضرت

وَذَهَبَتْ الْعَثْرَةُ وَالْحَنْفِيَّةُ إِلَى

عَدَمِ الْفَرْقِ بَيْنَ لُعَابِ الْكَلْبِ

وغيره من النجاسات، وحملا

حدیث السبع علی السند،

واحتجوا بما سواه الطحاوی
والدارقطنی موقوفاً علی ابی ہریرۃ
انہ یغسل من ولوغہ ثلاث مرّات
وهو الراوی للغسل سبعة فثبت
بذلك نسخ السبع، الى اخره
(ص ۲۲۷)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس فتوے سے استدلال کیا ہے جس
کو امام طحاوی اور دارقطنی نے روایت کیا ہے کہ کتے
کے منہ ڈالنے سے تین مرتبہ دھویا جائے گا، درال حالیکہ
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی سات مرتبہ دھونے کی حدیث
کے راوی ہیں پس اس سے سات مرتبہ دھونے کا نسخ
ہونا ثابت ہوا کیونکہ وہ روایت منسوخ ہوگی جیسی
راوی نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہوگا

تو اول تو ہم عدسہ کو مذہب و استحباب پر محمول رکھیں گے۔
اور اگر اور روایات اور قواعد کی وجہ سے نسخ بھی کہیں گے تو امر اول کو منسوخ نہیں کہتے
فقط امر ثانی کو منسوخ کہیں گے یعنی نجاست سُورِ کلب کو منسوخ نہیں کہتے، بلکہ سات یا آٹھ دفعہ
غسل کے ضروری ہونے کو منسوخ کہتے ہیں، اور یہ قاعدہ کسی کے نزدیک سقم نہیں کہ حدیث واحدہ
کے ایک جملہ کے نسخ ہونے سے تمام حدیث کا منسوخ ہو جانا ضروری ہے، ورنہ حدیث: **وَإِذَا
رَكَمْتُمْ فَارْكَعُوا، وَإِذَا رَفَعْتُمْ فَارْفَعُوا، وَإِذَا قَالُوا سَمِعَ اللَّهُ لَكُمْ حَمْدَهُ فَقُولُوا آمَنَّا بِكَ الْحَمْدُ،
وَإِذَا صَلَّيْتَ جَالِسًا فَصَلِّ وَأَجْلِسْ** اجماع میں منسوخیت جملہ اخیرہ سے تمام حدیث کو منسوخ
کہنا ہوگا، تو اب آپ کی توجیہ ثانی بھی محض دھوکہ کی مٹی ہی نکلی۔
تیسری توجیہ | اب توجیہ ثالث سنئے! فرماتے ہیں:

قولہ: ثنائیات کیوں نہیں جائز ہے کہ یہ حکم تعبّی ہو؟ کیونکہ شریعت میں ہمارے
بہت سے احکام تعبّی بھی موجود ہیں، کیا ضرور ہے کہ یہ حکم بسبب نجاست ہی کے ہو؟
خصوصاً جبکہ یہ لحاظ کیا جائے کہ اگر حکم بسبب نجاست کے ہوتا تو کم سے سات مرتبہ بھی تھا کہ لاوا
اقول: مجتہد صاحب! آپ نے تو تمام قوتِ مؤوّدہ اسی موقع میں مرن
چشم باز کردی | کردی، سو آپ تو مجتہدِ نضرے، آپ تو تائیدیں بھی طرح طرح کی ایجاد

۱۔ جب امام رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو، اور جب رکوع سے سر اٹھائے تو تم بھی اٹھاؤ جب یسوع اللہ
بن محمد کہے تو تم رہنا لگ احمد کہو اور جب بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم بھی سب بیٹھ کر نماز پڑھا کرو (مشکوٰۃ شریف ص ۱۲)
۲۔ مؤوّدہ! تاویل کرنے والی ۱۲

کر سکتے ہیں، ہم بے چارے مقلد بجز اس کے کہ کسی کی تقلید کریں اور کیا کر سکتے ہیں؟ تو اب آپ کی تاویلیں دیکھ کر ہماری سمجھ میں بھی حدیث بیرئضاء کی آپ کے طرز کے موافق بعض تاویلیں آتی ہیں، اور وہ قشری و تنقیح جو کہ حدیث بیرئضاء کے مابین بالتفصیل گزر چکی ہے وہ اب آپ کے مقابلہ میں بے سود و فضول معلوم ہوتی ہے، غیر مضیٰ مانضیٰ، مگر اب آپ کی تاویلیں دیکھ کر یوں سمجھ میں آتا ہے کہ:

① شاید حدیث بیرئضاء منسوخ ہوگئی ہو، آخر شریعت میں بہت سے احکام منسوخ ہوئے، اور ہر ایک امر کی خیرم تلک آتی کیا ضرور ہے؟

② یا الماء طَهُورٌ لَا يُجَسَّهُ شَيْءٌ میں لفظ ”لا“، زائد ہو، آخر بعضی آیات قرآنی میں بھی لفظ ”لا“، زائد آیا ہے۔

③ یا حضرت ختمی مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ ”لا“ فرمایا ہی نہیں، راوی کی غلطی سماعت یا سہو کی وجہ سے یہ لفظ زائد ہو گیا ہو، آخر سماعت میں خطا کا واقع ہونا اور سہو ہونا سب سے ہو جاتا ہے، اور بلکہ ان تینوں امر کی دلیل احادیث و لوغ کلب و استیقاظ و تلمیذ و لایتبوعون وغیرہ ہو سکتی ہیں۔

④ یا یوں کہتے کہ لفظ ”مار“، کا زبان عرب میں چشمہ پر بھی اطلاق آتا ہے، تو حدیث مذکور میں بھی ”مار“ سے چشمہ مراد ہو۔

⑤ یا لفظ ”شئی“ کی صفت محذوف مانی جائے، اور اس کی تقدیر الماء طَهُورٌ لَا يُجَسَّهُ شَيْءٌ طَاهِرٌ نکالی جائے، اور مطلب یہ ہوگا کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ سے عرض کیا کہ بیرئضاء میں نجاسات واقع ہوتی ہیں، تو آپ نے قاعدہ کلیہ فرمادیا کہ پانی اپنی اصل سے پاک ہے، جب اس میں کوئی شئی طاہر واقع ہوگی اس کی صفت نہ بد لے گی، ہاں اگر نجاست واقع ہوگی تو اب اس کی طہوریت جاتی رہے گی۔

دیکھ دلیبری | کیسے افسوس کی بات ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عمل بالحدیث ظاہر الفاظ کو چھوڑ کر اور لفظ قَلْبَرَقُہُ اور لفظ طَهُور سے جو حدیث

و لوغ میں واقع ہے بالکل قطع نظر فرما کر محض قیاس اور رائے غیر مدلل سے اس کے مقابلہ میں ارشاد کرتے ہیں کہ کیوں نہیں جائز کہ یہ حکم تعبیدی ہو؟ اور کیا ضرور ہے کہ یہ حکم بسبب

نجاست ہی کے ہو؟ یا لَلْعَجَبِ وَلَیْسَعَلَى الْاَدْبِ !! | اے ہائے تعجب! اب کے ضائع ہونے پر ۱۲

الحمد للہ! مجتہد صاحب نے حدیث استیقاظ و ولوغ و حدیث لایبؤن کے معارض حدیث بیرئضاء نہ ہونے کی جو وجوہ بیان کی تھیں، ان سب کا ایک و ضعیف و وہی دخیالی ہونا متحقق ہو گیا، اور ہر ایک امر کے جواب الفاظ و قرآن حدیث و اقوال شراح حدیث سے بوجہ متعددہ ظاہر ہو گئے۔

الماء طهور کی بحث کا تتمہ

اب یہ عرض ہے کہ عمدہ اور ادنیٰ تو یہی تھا کہ حدیث بیرئضاء میں الف لام مفید عہد مانا جائے، تاکہ احادیث مذکورہ صحیحہ سے تعارض نہ ہو، اور کسی محبت قویۃ سے الف لام کا استغراق ہونا، باوجود سنی، مجتہد صاحب سے ہونہ سکا، کما مژمفصلاً۔

اور اگر پیاس خاطر مجتہد صاحب الف لام کو مفید استغراق ہی مانا جائے، تو پھر حدیث بیرئضاء اور احادیث مذکورہ بالا میں تعارض لازم آئے گا، اب اگر یہ تعارض بجنسہ مانا جائے، اور احدا الطرفین میں سے کسی کی تاویل نہ کی جائے، تو پھر ظاہر ہے کہ حدیث بیرئضاء کو متروک و منسوخ، اور ان احادیث کو بوجہ قوت و صحبت تام معمول یہ ماننا پڑے گا، اور چونکہ ان دونوں صورتوں میں مجتہد صاحب کا مطلب بالکل کاؤ خورد ہوا جاتا تھا، تو اس لئے مجتہد صاحب اس جانب تو متوجہ ہی نہیں ہوئے۔

اب رہی تیسری صورت، یعنی احدا الطرفین کی تاویل کر کے اور ظاہر سے پھیر کے باہم تطبیق دی جائے، جس کو مجتہد صاحب نے بڑی جانکا ہی سے نبھایا ہے، مگر اس صورت میں ہم کو فقط یہ کلام ہے کہ اگر ظاہر سے پھیرنے کی ٹھہری، تو پھر بہتر یہی ہے کہ حدیث بیرئضاء کی تاویل کی جائے، اور ان احادیث کو اپنے معنی پر قائم رکھا جائے، اور مجتہد صاحب نے اس بارے میں سنی فرمائی ہے کہ حدیث بیرئضاء کو معنی ظاہری پر رکھ کر ان احادیث کی تاویل کی جائے، کما مژ۔ لیکن یہ امر بھی واضح ہو چکا ہے کہ جو تاویلیں حدیث و ولوغ و استیقاظ و لایبؤن کی ہیں، وہ مخالف الفاظ حدیث اور اقوال جہوریہ، اس لئے وہ تاویلیں قابل قبول نہیں، تو اب کون مائل منصف اس بات کو تسلیم کرے گا کہ اپنی تائید شرب کے لئے ایک حدیث کو معنی ظاہر پر رکھ کر احادیث کثیرہ قویۃ کی تاویلیں خلاف الفاظ حدیث کی جائیں، اب مقتضائے انصاف یہی ہے کہ

اس حدیث واحد کی تاویل کی جائے تو مناسب ہے، بالخصوص اگر وہ تاویل ایسی ہے کہ الفاظ حدیث اس کو رد نہ کرتے ہوں، بلکہ اور احادیث اس تاویل کی توثیق و موافق ہوں، تو پھر اس کی تسلیم میں کون متشبہ ہوگا؟

سودیکھے! وہ حدیث بجنسہ یہ ہے:

عمرہ بات یہ ہے کہ الف لام عہد کا مانا جائے

وہی بیریکن فیما الذیضی ولحوم الکلاب والنسۃ؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: الماء طہور لا ینجسہ شیء.

اور دوسری روایت میں یہ لفظ ہیں:

یُسْتَقٰی لَکَ مِنْ بَیْرِ بُضَاعَۃٍ وَہی بَیْرٌ تُنْظَرُ فِیْہَا مَحَائِضُ النِّسَاءِ وَلَحْمُ الْکَلَابِ وَعَذِذُ

النَّاسِ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ان الماء طہور لا ینجسہ شیء

یعنی لوگوں نے آپ سے عرض کیا کہ بیریضاعہ میں جامہ حیض و لحوم کلاب اور گندی چیزیں اور فضلات آدمیوں کے ڈالے جاتے ہیں، تو اب ہمارا اس سے وضو کرنا جائز ہوگا؟ اور دوسری روایت کا یہ مطلب کہ کیا ایسا پانی آپ کے پینے کے لئے لایا جاتا ہے؟ تو اس کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی پاک ہے، ان میں سے کسی شیء سے ناپاک نہیں ہوتا، تو عمرہ بات تو یہی ہے کہ الف لام مفید عہد مانا جائے، تاکہ معنی حدیث بلا تکلف بن جائیں، اور کسی حدیث کی مخالفت بھی لازم نہ آئے۔ کما مآثر

یابہ کہا جائے کہ سوال گندگیاں اور پانی نکال دینے کے بعد تھا

لیکن پیاس خاطر مجتہد صاحب اگر الف لام استغراقی مانا جائے، اور بین الاحادیث تطبیق دی جائے، تو پھر عمرہ اور اولیٰ یہی ہے کہ اس حدیث مذکور کی تاویل

کی جائے، کیونکہ ظاہر ہے جب بیریضاعہ میں کثرت سے نجاسات واقع ہوتی تھیں تو مضر و اس کی رنگت وغیرہ اس میں ظاہر ہوتی ہوگی، علاوہ ازیں طبائع نفیسہ ایسے پانی سے سخت متنبہ ہوتی ہیں تو اب حدیث مذکور کا یہ مطلب سمجھنا کہ اگرچہ یہ نجاسات واقع ہوتی ہیں، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے استعمال اور اس کے پینے سے اجتناب نہ فرمایا صحیح نہیں معلوم ہوتا اور بلکہ سائلین کے سوال کا بھی یہ مطلب نہیں معلوم ہوتا کہ باوجودیکہ نجاست کثیرہ اس میں موجود ہے، مگر پھر بھی آپ اس کو کیوں استعمال فرماتے ہیں؟ بلکہ مطلب سوال یہ تھا کہ بعد از خارج نجاست

و پانی پر نہضہ کے جو آپ نے اس کا استعمال کیا، تو اب شبہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پانی نکل گیا، مگر کنوس کی دیواریں اور اس کی مٹی جس سے نجاست متصل ہوئی تھی بجنسہ باقی ہے، اس لئے قیاس مقتضی اس امر کو ہے کہ وہ پانی اب بھی بجنسہ ناپاک ہے، اس شبہ کے ازالہ کے لئے آپ نے فرمایا: الماء طهور لا ینجس شیئاً یعنی پانی ان اشیاء سے نجس نہیں ہوتا، یہ مطلب نہیں کہ وقت وقوع نجاست بھی کوئی پانی نجس نہ ہوگا۔

چنانچہ یہی معنی بجنسہ حدیث اِنَّ الْاَرْضَ لَا يَنْجُسُ (بے شک زمین ناپاک نہیں ہوتی) اور اَللَّيْلُ لَا يَنْجُسُ (سلمان ناپاک نہیں ہوتا) میں موجود ہیں، یہ تو کوئی کہتا ہی نہیں کہ جِزْمِ اَرْضِ اَوْ جِزْمِ سَلْمِ باوجود اتصال نجاست ناپاک نہ ہوگا، بلکہ یہ مطلب ہے کہ مجرد ازالہ نجاست زمین پاک ہو جائے گی چنانچہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی جواب بالتفصیل بیان فرمایا ہے، سو اس عبارت سے تو آپ کو تسکین و تشفی پوری نہ ہوگی۔

شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ مگر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جو حجتہ اللہ میں دربارہ حدیث مذکور لکھا ہے، اور بعینہ ہمارا تدراس سے ثابت ہوتا ہے، اس کو بجنسہ نقل کرتا ہوں:

قوله صلى الله عليه وسلم: الماء طهور لا ينجس شيئا، وقوله صلى الله عليه وسلم: السماء لا ينجب، وقوله صلى الله عليه وسلم: المؤمن لا ينجس، ومثله ما في الأخبار من أن البدن لا ينجس، والارض لا تنجس۔

اقول: معنى ذلك كله يرجع الى نفى نجاسة خاصة تدل عليه القرائن الحالية والقالية، فقوله الماء لا ينجس، معناه المعادن. لا تنجس بملاقاة النجاسة اذا اخرجت ورميت ولم يتغير احد اوصافه ولم تفتش، والبدن يُعَسَلُ فيطهر، والارض يُصْبِهَا المطر والشمس وتذللها الارجل فتطهر، وهل يمكن ان يظن بغير بضاعة انما كانت تستقر فيها النجاسات؟ كيف وقد جرت عادة بني آدم بالاجتناب عما هذا شأنه، فكيف يسبق بهارسول الله صلى الله عليه وسلم؟ بل كانت تقع فيها النجاسات من غير ان يقصد القاءها، كما نشاهد من آبار زمنا، ثم تخرج تلك النجاسات، فلما جاء الاسلام

سَأَلُوا عَنْ الطَّهَارَةِ الشَّرْعِيَّةِ الزَّائِدَةِ عَلَى مَا عِنْدَهُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يَنْجُسُهُ شَيْءٌ يَعْنِي لَا يَنْجُسُ نَجَاسَةً غَيْرَ مَا عِنْدَكُمْ، وَلَيْسَ هَذَا تَأْوِيلًا وَلَا صِرَافًا عَنِ الظَّاهِرِ، بَلْ هُوَ كَلَامُ الْعَرَبِ، انْتَهَى (ص ۱۸۷)

(ترجمہ: اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی“ اور آپ کا ارشاد ہے کہ ”پانی نجی (ناپاک) نہیں ہوتا“ اور آپ کا ارشاد ہے کہ ”مسلمان ناپاک نہیں ہوتا“ اور اسی کے مانند مضامین ہیں جو احادیث میں آئے ہیں کہ ”بدن ناپاک نہیں ہوتا، اور زمین ناپاک نہیں ہوتی“ میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی احادیث سے مخصوص قسم کی ناپاکی کی نفی مقصود ہوتی ہے، جس پر حالی یا قالی قرآن دلائل کرتے ہیں، مثلاً آپ کا یہ ارشاد ہے کہ ”پانی ناپاک نہیں ہوتا“ اس کے معنی یہ ہیں کہ معادن (وہ جگہیں جہاں سے پانی نکلتا ہے) ناپاکی لگنے سے ناپاک نہیں ہوتے، جبکہ ان کے اندر سے ناپاکی نکال دی گئی ہو اور پھینک دی گئی ہو اور پانی کا کوئی وصف نہ بدلا ہو، اور ناپاکی بہت زیادہ نہ ہو۔ اور بدن دھویا جائے تو پاک ہو جاتا ہے، اور زمین پر بارش اور دھوپ پڑتی ہے اور پاؤں اس کو روندتے ہیں تو پاک ہو جاتی ہے۔

اور کیا بیرئضاعہ کی نسبت یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں ناپاکیاں پڑی ہوئی ہوتی تھیں؟ ایسا گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے جبکہ انسانوں کا عام طریقہ اس قسم کی چیزوں سے پرہیز کرنے کا ہے؟ اور اس کا پانی اُن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے استعمال کے لئے کیسے لایا جاسکتا تھا؟ بلکہ اس میں ناپاکیاں پڑ جایا کرتی تھیں جن کو اس میں ڈالنے کا ارادہ نہیں ہوتا تھا، جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے کنوؤں میں اس بات کا مشاہدہ کرتے ہیں، پھر وہ ناپاکیاں نکال دی جاتی تھیں، پھر جب اسلام کا دور آیا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عام عادی طہارتوں سے زائد اور بلند شرعی طہارت کا سوال کیا، تو اُن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ”پانی پاک کرنے والی چیز ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی“، یعنی پانی ناپاک نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ جس کو تم پہلے سے جلتے ہو، (یعنی شریعت نے اس سلسلہ میں کوئی نیا حکم نہیں دیا ہے) اور یہ مطلب تاویل یا حدیث کو ظاہر سے ہٹانا نہیں ہے، بلکہ محاورات عرب کے مطابق ہے)

انصاف سے ملاحظہ فرمائیے کہ ہمارا مذہب شیعی زائد اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے، سو جب حدیث بیرئضاعہ کے یہ معنی ہوئے، تو اب آپ کا مطلب تو بالکل گاؤں خورد ہو گیا، اور جس کو آپ اپنے ثبوت مدعا کے لئے نص قطعی الدلالتہ خیال فرماتے تھے، اس کو ثبوت مدعا کے جناب سے علاقہ ہی نہ رہا، اور حدیث ولوغ واستیقاظ وغیرہ میں اور حدیث موصوف میں کسی قسم کا

تعارض و تراحم نہ ہوا، تو اب اس کے بھروسے ان احادیث صحیحہ متعدّدہ کی تاویل بعید کرنا محض خیال خام و امید محال ہے۔

بالجملہ حدیث بیر لُغاً میں الف لام عہد کا مانتے یا مفید استغراق کہتے، اور در صورت استغراق تعارض تسلیم کیا جائے یا تطبیق کی فکر کی جائے، ہر حال میں بحمد اللہ ہمارا تدعا ثابت، اور آپ کا دعویٰ غیر قابل للقبول ہوگا، کما مَرَّ مَفْضَلًا۔

صورتِ اول میں اگرچہ ہمارے موافق اور آپ کے مدعا کے مخالف ہونا تو اظہر من الشمس ہے، البتہ صورتِ اخیر کو آپ مَخْلُص سمجھتے ہیں، اور رفع تعارض کے لئے ان احادیث متعدّدہ قویہ کی تاویل بعید فرماتے ہیں، مگر یہ امر تقریرِ احقر سے واضح ہو گیا کہ اگر بوجہ تطبیق تاویل کی چال اختیار کی جائے، تو ان احادیث کی جو آپ نے تاویلیں کی ہیں وہ غلط ہیں، بلکہ ان کو اپنے اصلی معنی پر قائم رکھ کر حدیث بیر لُغاً کی تاویل مذکور کرنا مناسب و درست ہوگا، اور حضرت شاہ صاحب تو تاویل مذکور کے باب میں وَكَيْسَ هَذَا تَأْوِيلًا وَلَا صَرَفًا عَنِ الظَّاهِرِ بل ہو کلام العرب ارشاد کر چکے ہیں، سو جب آپ کی تاویلات مذکورہ کا ابطال و خلاف انصاف ہونا خوب ظاہر ہو چکا، تو آپ کو لازم ہے کہ یا تو رفع تعارض کے لئے اور دلائل قابل قبول پیش کیجئے، ورنہ بمقابلہ ان احادیث متعدّدہ قویہ کے حدیث بیر لُغاً کو منسوخ کہئے، یہ بھی نہیں تو الف لام کو حسب معرفہ سابق مفید عہد تسلیم کیجئے۔

ایک اور دلیل | اور احادیث مذکورہ جناب کے سوا صحاح میں اور احادیث بھی ایسی موجود ہیں کہ جن سے مَرَّ قَلِيلٌ کا بوجہ وقوع نجاست قبل التیغیر ناپاک ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ بخاری میں موجود ہے :

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُبَّحَ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس چوبی کے متعلق دریافت کیا گیا جو گھم میں گر گئی تھی، حضور اکرم نے فرمایا: اس کو اور اس کے ارد گرد کے گئی کو نکال دو، وسلم: اَلْقَوْهَا وَامْحَوْهَا اِلَى اٰخِرِ الْاَحْدِثِ (بخاری ۲۲۳۲، ۴ مصری) اخیر حدیث تک پڑھیے)

بشرطِ فہم اس سے صاف ظاہر ہے کہ شئی منجمد بوجہ وقوع نجاست اُسی قدر نجس ہوگی

یعنی رفع تعارض کی پہلی اور دوسری صورت ۱۲ یعنی تعذی حکم ہونا ۱۳ مَخْلُص: جائے پناہ ۱۲

جو نجاست سے متصل ہوگی، اور شئی سیال سب ناپاک ہو جائے گی، یہ قید نہیں لگائی کہ اس میں تغیر اوصاف کی نوبت آئے گی تو ناپاک ہوگی، ورنہ نہیں۔

دیکھئے! آپ کے امیر المؤمنین نواب صاحب عون الباری میں بذیل حدیث مذکور فرماتے ہیں:

وَحَرَجَ بِالْجَامِدِ الذَّائِبِ، فَذَيْبُ الْجُحُشِ (لفظ جامد کی وجہ سے پگھلا ہوا اگلی خارج ہو گیا،
كَهُ بِمَلَا قَاةِ النِّجَاسَةِ، وَيَتَعَدَّرُ کیونکہ وہ ناپاکی کے پڑ جانے سے تمام ناپاک ہو جائے
تَطْهِيرُهُ، وَيَحْرُمُ أَكْلُهُ وَلَا يَصِحُّ اس کا پاک کرنا نہایت دشوار ہے، اور اس کا کھانا
يَعْنُهُ (صلۃ) حرام ہے، اور اس کی صحیح نہیں ہے)

اس کے سوا اور احادیث و اقوال سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، مگر آپ کے لئے یہ کافی و
دافی ہے، جب آپ ان احادیث کا جواب شافی عنایت فرمائیں گے اس وقت دیکھا جائے گا۔

فَلْتَيْنِ کی بحث کا تتمہ

لیکن چونکہ حدیثِ فُلْتَيْنِ کو اپنے بیان فرمایا ہے، اس لئے اس کی کیفیت بالاجمال عرض کئے
دیتا ہوں، ناظرین اوراق کو یہ امر تو پہلے سے معلوم ہے کہ دربارہ طہارت مار مجتہد محمد احسن کے نزدیک
معمول بہ حدیثِ بیر لُصَاعِ ہے، اور جس قدر روایات اس کے معارض ہوتی ہیں ان سب کا جواب
اور تاویل بیان کر رہے ہیں، تقدیر سے درست ہو یا نا درست، سو حدیثِ دلوع واستیقاظو
لِلْبُؤْنِ کی تاویلیں تو مع جوابات شافی گزر چکیں۔

لیکن حدیثِ فُلْتَيْنِ کا تعارض ابھی موجود ہے،
حدیثِ فُلْتَيْنِ اور حدیثِ بیر لُصَاعِ میں تعارض | کیونکہ الماء طَهُورٌ لَا يَتَجَسَّسُ شَيْءٌ سے

توحسب تقریر مجتہد صاحب یہ ثابت ہوا تھا کہ پانی فُلْتَيْنِ ہو یا کم قبل التغیر بمجرد وقوع نجاست
ناپاک نہ ہوگا، اور حدیثِ فُلْتَيْنِ سے یہ امر نکلتا ہے کہ پانی جب مقدارِ فُلْتَيْنِ کو پہنچ جائے گا تو
وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوگا جس سے بطور مفہوم مخالف معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس مقدار
کو نہ پہنچے گا، بلکہ فُلْتَيْنِ سے کم ہوگا تو بمجرد وقوع نجاست نجس ہو جائے گا، اور یہ امر مدعا سے
مجتہد صاحب کے جس کو بزعم خود حدیث الماء طَهُورٌ لَا يَتَجَسَّسُ شَيْءٌ سے ثابت کیا تھا معارض

و مخالف ہے چنانچہ مجتہد صاحب نے جو تقریر شبہ کی بیان فرمائی ہے بعینہ اس کا یہی مطلب ہے۔

صاحب مصلح کا رفع تعارض | اس کے بعد مجتہد صاحب نے اس شبہ کا جواب دیا ہے، اور حدیثِ ثلثین ویر بضع میں تطبیق ثابت کی ہے،

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”حدیثِ ثلثین و حدیثِ المائے طہور میں تعارض نہیں، کیونکہ حدیثِ ثلثین کا تو یہ مطلب تھا کہ جب پانی مقدارِ ثلثین کو پہنچ جاتا ہے تو حاملِ خبث و نجاست نہیں ہوتا، اور اس کے مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ مادونِ الثلثین میں بوجہ وقوع نجاست خبثت آجائے گی، مگر اول تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ وہ خبثت اس پانی کو کمزور دے گی یا بالکل نجاست قطعی بنادے گی؟ سو جائز ہے کہ پانی مادونِ الثلثین بوجہ وقوع نجاست کمزور مانا جائے نہ کہ نجس، تو اب حدیثِ ثلثین حدیثِ بیر بضع کی مخالف نہ ہوگی، کیونکہ حدیثِ بیر بضع کا تو یہ مطلب تھا کہ کوئی پانی بجز وقوع نجاست ناپاک نہ ہوگا، اور حدیثِ ثلثین کا اب یہ مطلب نکلا کہ مادونِ الثلثین بجز وقوع نجاست کمزور ہو جاتا ہے۔

_____ ہاں اگر حدیثِ موصوف کا یہ مطلب ہوتا کہ پانی مادونِ الثلثین بجز وقوع نجاست ناپاک نجس ہو جاتا ہے تو البتہ تعارض ہوتا

دوسرے پانی کا حاملِ خبثت ہونا اور چیز ہے، اور ایسا نجس ہو جانا کہ نجاست کی وجہ سے خارج از طہوریت ہو جائے اور چیز ہے، ان دونوں باتوں میں ہرگز تلامُ نہیں، یعنی حدیثِ ثلثین میں جو لفظ لَمْ یُحْمِلِ الخَبَثَ موجود ہے، اس کا مفہوم مخالف فقط اس امر پر دال ہے کہ پانی مادونِ الثلثین حاملِ خبثت ہو جاتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ وہ پانی بالکل ظاہرِ مظہر نہیں رہتا اور ناپاک ہو جاتا ہے، اور جب مفہوم مخالف حدیثِ ثلثین کی وجہ سے اس کی نجاست و زوالِ طہوریت ثابت نہ ہوا، تو حدیثِ مذکور مخالف حدیثِ بیر بضع نہ ہوگی، تو اب ان دونوں وجہ سے ثابت ہو گیا کہ حدیثِ بیر بضع اور ثلثین میں ہرگز تناقض اور منافات بطور مخالف بھی لازم نہیں آتی،

یہ مطلب ہے مجتہد کی تمام عبارت کا، جو کہ بعد حذفِ امورِ زائد و لغو خوش اسلوبی کے

ساتھ بیان کیا گیا | **رفع تعارض کی یہ صورت باطل ہے** | مگر مجتہد صاحب کی یہ تطبیق اول تو محض

قیاس درائے اور مخالف ظاہر الفاظ حدیث ہے، جب تک کسی حجت قوی سے ثبوت نہ ہو قابل تسلیم نہ سمجھی جائے گی، اور اگر آپ کے نزدیک یہی حجت کافی ہے کہ آخر تطبیق بین احمد بن حنبل و رفع تعارض کسی طرح ہونا چاہئے، تو اس کی اور صورتیں عمدہ موجود ہیں، دیکھئے امام طحاوی و شاہ صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے جو عنقریب حدیث پیر لٹرائے معنی نقل کر آیا ہوں، اس بنا پر حدیث پیر لٹرائے نہ مخالف حدیث و لوغ و استیقاظ وغیرہ ہوتی ہے، نہ معارض حدیث قلتین ہو سکتی ہے، علیٰ ہذا القیاس الماء طہور میں الف لام مفید عہد مانا جائے، تو پھر تو کسی طرح حدیث قلتین کے ساتھ متخالف و تراجم ہو ہی نہیں سکتا، بلکہ جب آپ نے ضرورت رفع تعارض کو اپنی تاویل کے لئے حجت کافی سمجھا، تو اسی قاعدہ کے موافق ہم بھی رفع تعارض کو الف لام عہدی ہونے کے لئے حجت کہہ سکتے ہیں، اور اگر آپ کی یہی ایجاد ہے کہ جہاں بواسطہ احادیث کی خاص امر کی علت و حرمت میں تعارض ہو تو بلا حجت بنظر تطبیق آپ نے کراہت کی پچھلے لگا کر جمع بین الحدیث کر دیا، تو پھر تو آپ کے اعتراض سے سلف سے لے کر خلف تک کون بچ سکتا ہے؟

دیکھئے! بعض نصوص سے قرأت خلف الامام کی اجازت معلوم ہوتی ہے اور بعض سے ممانعت بعض احادیث سے منہ و دُکروس امرآہ متوضی کے حق میں ممنوع کہا جاتا ہے اور بعض نصوص سے مُباح، بعض روایات سے داہلی کو قبل انزال ترک غسل مُباح سمجھا جاتا ہے بعض سے حرام بعض احادیث متوضی کو استعمال مانتست النار سے روکتی ہیں اور بعض اجازت دیتی ہیں، بعض روایات نیز ترمذی سے وضو کرنے کی اباحت بیان کرتی ہیں اور بعض دلائل اس کی ممانعت ثابت کرتے ہیں، بعض روایات سے نکاح مُحْرَم جائز معلوم ہوتا ہے بعض سے ممنوع، علیٰ ہذا القیاس تو آپ کے مشرب کے موافق مسائل مذکورہ میں کراہت میں سب کو جمع کر کے احادیث مختلفہ میں تطبیق سہولت دے سکتے ہیں، مگر اس چال چلنے میں حنفیہ شافعیہ وغیرہ پر جو گزرے گی سو گزرے گی، لیکن آپ کی بھی نظر نہیں آتی، بھلا قرأت خلف الامام کو علی الاطلاق آپ کیوں نہ کر وہ فرمائیں گے؟ کجا فرض اور کجا منکر وہ! علیٰ ہذا القیاس منہ و دُکروس امرآہ و غسل قبل الانزال و نکاح مُحْرَم وغیرہ میں لحاظ فرمائیے۔

بالجملہ فقط ضرورت رفع تعارض کے لئے یہ آپ کی تاویل قابل قبول کسی کے نزدیک

نہیں ہو سکتی، جب آپ کوئی حجت معقول ارشاد فرمائیں گے دیکھا جائے گا۔

حجل خباثت سے نجاست مراد ہے اور اگر پیاس خاطر جناب آپ کے جملہ امور کو تسلیم بھی کیا جائے تو آپ کا حجل خباثت اور نجاست میں

فرق کرنا محض بے اصل ہے، حجل خباثت سے حدیث ثلثین میں نجاست مراد ہونا اَلْطَّهْرُ مِنَ الشَّمْسِ چنانچہ بعض روایات میں لفظ لَمْ يَجْعَلْ بجائے لَمْ يَجْعَلِ الْخَبَثَ موجود ہے، اور نجاست کا مخرج طہوریت ہونا بدیہی ہے، تو اب حدیث ثلثین کا یہ مطلب ہوا کہ پانی بقدر ثلثین نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، اور اس کے مفہوم مخالف سے مادون الثلثین کا جس ہونا ثابت ہوگا، یعنی وہ پانی طہور بانی نہ رہا، اور مضمون حجل الماء طہور کے معارض ہے، معلوم نہیں آپ نجاست و حجل خباثت میں کیا فرق سمجھ رہے ہیں؟ بیان کرتے تو معلوم ہوتا، شاید آپ کا یہ مطلب ہو کہ حجل خباثت و نجاست گواہیک شئی ہے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بوجہ نجاست و حجل خباثت پانی طہور ہونے سے نکل جائے، جائز ہے کہ وہ پانی نجس ہو مگر طہور بانی رہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کو مکروہ مانا جائے، سو اس مضمون کی داد و جزا عالم اکمل و فاضل اجل جناب مولوی عبید اللہ صاحب وغیرہ مداحین و مقترظین مصباح کے اور کوئی آپ کو نہ دے گا۔
تعجب ہے کہ مجتہد زکریا کس شد و مد سے فرماتے ہیں:

”اور نیز در میان حجل خباثت و مخرج طہوریت کے ہرگز تلازم نہیں، و“

مِنْ اَذْعَى فَعَلَيْكَ الْبَيِّنَاتُ انتہی

ہم کو اس کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہیں، عاقلان خود می دانند

جوابی وار ہاں یہ عرض ہے کہ وہ بے چارے اہل ظاہر جن کو مجتہد صاحب جیسے رفیق نے حسب

مصادیق مصرعہ وَيَذْهَبُ الْخَلِيلُ عَنْ خَلِيلَتِهِ کے بجائے اعانت و امداد، اشارۃ مخالف اجماع کہا تھا، اگر اپنا بدلہ لینے پر آمادہ ہوں، اور الماء طہور لایَجْعَلُ شَيْءًا اَلَا مَا غَلَبَ عَلَيَّ رِجْمِهِ و طعمہ ولونہ میں جو زیادت استنثار ان کے مخالف ہے، اس کا یہی جواب دیں کہ جو آپ نے فرمایا، تو پھر ان کا آپ کیا جواب دے سکتے ہیں؟ کیونکہ آپ کے ارشاد کے موافق وہی نجاست کو مخرج طہوریت نہ مانیں گے، بلکہ فقط کراہت کے قائل ہو جائیں گے، اور حدیث مذکور کا یہ مطلب

۱۲ سمجھ دار لوگ خود سمجھ لیں گے ۱۳ اور (مصیبت) دوست کو دوست سے غافل کر دیتی ہے ۱۴

کہیں گے کہ تمام پانی پاک و مطہر ہیں کسی نجاست سے ناپاک نہ ہوں گے، اہل انگریز و اصفان کی نوبت آجائے گی تو اہل بیت جس یعنی مکروہ جو جائیں گے۔

تاویل باطل پر اعتراض | اب اس تاویل پر جو مجتہد صاحب نے عقلمن کی بیان کی ہے اعتراض ہوتا تھا کہ عقلمن و مارون اہل بیت و توح نجاست

نہیں دنیا پاک نہ تھے اور رساوی فی الحکمہ ہے، تو پھر عقلمن کی قید لگانے کی کیا وجہ؟

جواب کے بجائے تقریر پریشان | سو اس کا جواب مختصراً یہ بیان کر کے کہ فرق اوصول کو دنیا و در بیان پانی قلیل اور شرب کے کثرت بڑا فائدہ ہے، اچھی،

شرح بلوغ الملام وغیرہ کے ذریعہ عقلمن کی لیم اور طہ بیان فرمائی گئی ہے، اور قریب ایک درج کے تقریر پریشان و زائدہ تقریر کی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ، عقلمن عقلمن کے ساتھ امر ضروری ہے، اور ثقہ ہے بڑا کوئی برتن ان کے یہاں کڑواؤ نہ تھا، اور عقلمن سے زائد ان کے نزدیک بعض میں داخل تھا، علیٰ ہذا اقصیٰ اس قسم کی باتیں بیان فرمائی ہیں۔

سو بعد بیان امارت و اقوال علمائے سلف ہم کو ان امور کی طرف متوجہ ہونا فضول ہے، مجتہد صاحب کی غایت غلطی کی بات ہے کہ امارت و عقلمن کو تو دور کنارہ اقوال، چہرہ و مشہور کو ترک فرما کر تلامذات بعیدہ و غیر ملکی ثبوت مذمت کے نقل فرما رہے ہیں، سو ان کو اختیار ہے جو چاہیں سو کریں، ہم کو یہ امور ضرور اس کے جواب دینے کی ضرورت، یہاں تک کہ جس قدر وہ نقل و نقل مجتہد صاحب نے عقلمن فرمائی تھے، بحمد اللہ ان کے جوابات متعلقہ بالتفصیل بیان کر دیئے گئے، جن سے مجتہد صاحب کی توجہات و استدلالات کا ضعف و رکاکت اور مخالف امارت و عقلمن ہو گیا۔

خلاصہ ابحاث

مگر ہمارے مجتہد صاحب پر قیہ کیا کوکار اور انصاف کو بغل میں ہار کر اب بھی یہی فرماتے ہیں:

قولہ: اب نصف صیب کو ثابت ہوا جو لاکھ امارت و کمال دلیا میں ہام کسی طرح سے منافات اور تناقض نہیں ہے، اور سب امارت و صاحب اصل ہیں، اچھی۔

اقول، و بالذات حق، اس وضع میں جو ابحاث گزری ہیں، ان کے علاوہ فسادات

یہ امر واضح ہو جائے گا کہ مذہب امام کے موافق اس مسئلہ میں نہ مخالفت حدیث لازم آتی ہے نہ مخالفت اقوال جہور، ہاں مجتہد صاحب نے جو طریقہ اختیار کیا ہے اس پر مخالفت احادیث کا شکل اور نیز مخالفت اقوال و مذاہب جہور کا اعتراض واقع ہوتا ہے، سو یہ جملہ امور بالتفصیل ہر چند بیان ہو چکے ہیں مگر بعض وجوہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بالا جمل اس توافقی و تخالف کی کیفیت عرض کر دی جائے۔

تحدید مامیں امام صاحب کا اصل مذہب | سداوہ تویہ بات سمجھنی ضرور ہے کہ
عند الامام اس مسئلہ میں معتبر رہے یا نہ

ہے، مگر تاثر سابقاً، اور عَشْرُ فِی عَشْر ہمارے نزدیک اصل مذہب نہیں، اصل مذہب قولِ امام ہے، ہاں بوجہ ضبط و تفسیرِ عوام، و بوجہ خوفِ اختلاف اپنی رائے کے مطابق جس کو منجملہ افرادِ رائے منجلی پر کہنا چاہتے اکثر متاخرین نے اس کی تعیین عَشْرُ فِی عَشْر کے ساتھ کر دی ہے، مزید احتیاط کے لئے دو ایک عبارت نقل کئے دیتا ہوں، علامہ ابنِ محیّمؒ اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں:

وقال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه في ظاهر الرواية عنه: يُعْتَبَرُ فِيهِ الْكِبَرُ رَأْيُ الْمُبْتَلَى بِهِ، إِنْ عُلِّقَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ بَحِيثٌ تَصَلُّ النَجَاسَةُ إِلَى الْجَانِبِ الْآخِرِ لَا يَجُوزُ الْوُضُوءُ، وَالْأَجَارُ، وَمِمَّا نَصَّ عَلَيْهِ أَنَّهُ ظَاهِرُ الْمَذْهَبِ شِسْ الْأَكْمَةِ السَّرْحَى فِي الْمَبْسُوطِ وَقَالَ: إِنَّهُ الْأَصَحُّ وفي معراج الدراية: الصحيح عن أبي حنيفة أنه لَمْ يُقَدِّرْ فِي ذَلِكَ شَيْئًا، وَأَمَّا قَالُوهُمُوكُلُ إِلَى غَلْبَةِ الظَّنِّ فِي خُلُوصِ النَجَاسَةِ مِنْ طَرَفٍ إِلَى طَرَفٍ، وَهَذَا أَكْرَبُ إِلَى التَّحْقِيقِ، لِأَنَّ الْمَعْتَبَرَ عَدَمُ وَصُولِ النَجَاسَةِ، وَغَلْبَةُ الظَّنِّ فِي ذَلِكَ تَجَرُّى تَجَرُّى الْيَقِينِ فِي وَجوبِ الْعَمَلِ، كَمَا إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِقَوْلِهِ، وَذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِحَسَبِ اجْتِهَادِ الرَّأْيِ وَظَنِّهِ، وَكَذَا فِي شَرْحِ الْمَجْمَعِ وَالْمَجْتَبَى، وَفِي الْغَايَةِ لِمَا هُوَ الرَّوَايَةُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ اعْتِبَارُهُ بِغَلْبَةِ الظَّنِّ، وَهُوَ الْأَصَحُّ، أَنْتَهَى (الخير الباقى فى جواز الوضوء من الفساق ص ١٠٤)، الرسالة الاولى من رسائل ابى نجيم

(ترجمہ: اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ظاہر الروایۃ میں فرمایا ہے کہ پانی کے معاملہ میں مبتلا بہ کی غائب رلے کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اس کا غائب گمان یہ ہے کہ ناپاکی دوسری جانب تک پہنچ سکتی ہے تو وضو جائز نہیں، ورنہ جائز ہے، سرخسی رحمہ اللہ نے مبسوط میں اس قول کے ظاہر الروایۃ ہونے کی تصریح کی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے..... اور معراج الدرایہ میں ہے کہ امام صاحب

کی صحیح روایت یہ ہے کہ آپ نے اس سلسلہ میں کوئی متدار متین نہیں فرمائی ہے، میں ہی فرمایا ہے کہ اس کا دار متین غالب پر ہے کہ آیا ناپاکی دوسری جانب تک سرائیت کر سکتی ہے یا نہیں؟ اور یہی مسلک تحقیق سے قریب تر ہے، کیونکہ متبادرتا ناپاکی کے نہ پہنچنے کا ہے، اور اس باب میں غنی غالب، و وجوب غسل کے حق میں، یقین کا اور جو رکھتا ہے، دیکھا کہ جب کوئی شخص پانی کی ناپاکی کی خبر دے، تو اس کے قول پر عمل کرنا واجب ہے، اور پانی کا ٹھیلہ دیکھ کر جو ناپاکی دے، اس کے اجتہاد اور گمان کے لحاظ سے مختلف ہو سکتا ہے، اور شرع میں اور تحقیق میں بھی ایسا ہی ہے، اور قاعدہ میں ہے کہ امام صاحب کی عام روایت ختم نہیں ہے پانی کا اندازہ کرنا ہے، اور وہی قول صحیح ہے)

سواصل مذہب توحیدی ہے، اور اس کے سوا تجھے اقوال ہیں وہ تفسیر عوام و خوف اختلاف کی وجہ سے اسی کی تشریح و تعیین کر دی ہے۔

دُودِ دعوے اور ان کی دلیلیں | جب یہ امر متفق ہو گیا کہ اصل مذہب اس بارے میں دعوے مبتنی ہے، تو آپ یہ عرض ہے کہ جہاں سے دُودِ دعوے ہے۔
اولیٰ تو یہ کہ ما قبل بجز دُودِ توحیح و توحید خواست نہیں ہو جاتا ہے، اور اس کی دلیل حدیث توحیدی اور حدیث دُلوغ اور حدیث استیقا کا اور حدیث دُتوح و توحید کا اور حدیث تفتیش ہیں، چنانچہ اس کی حقیقت منکشف ہو چکی ہے۔

اور اس جہاز سے دعوے کے مخالف بظاہر فقط حدیث پر ایضاً معلوم ہوئی ہے، سو اس کو اولیٰ تو ہم محمول موقع خاص پر کر تے ہیں اور اہل لام کو منہ پر چھڑکتے ہیں، اور اگر آپ کی خاطر سے امام کا جائے، تو پھر اس کے معنی وہ دیتے ہیں جو کلام طحاوی اور شاہ ولی اللہ صاحب سے نقل ہو چکے، اور یہ بھی نہ ہو تو پھر بنا چاری ان احادیث کو یہ کثرت کے مقابلہ میں اس کو ضعیف کہنا پڑے گا۔ اور آپ کے شرب کے سوا ہی اگر حدیث پر ایضاً دعوے کو امام و شاہ مانی جائے، اور متنی فرمودہ جناب مرلئے جائیں، تو پھر ان تمام احادیث کی بھی تفسیریں دیکھ کر مخالف الفاظ حدیث آپ کو کرنا پڑیں گی، کہ اہل حدیث تو درکنار اہل جن کو آپ اہل دعوے فرماتے ہیں وہ بھی ان کو قبول نہیں کر سکتے، چنانچہ اس کی مصلحت کیفیت گذر چکی ہے۔

دوسرا دُعوئی ہمارا یہ ہے کہ دربارہ ماہِ شریع علیہ السلام سے کوئی شخص نہ بدلتی ہیں اطمینان و اکثر ثابت نہیں ہوئی، مگر اس دعوے کے معارض بظاہر حدیث تفتیش معلوم ہوئی ہے، مگر اس کے اور کوئی حدیث نہیں۔

سوال تو یہ حدیث ایسی قوی نہیں کہ جس کی وجہ سے شرائط فرائض کو جو کم میں فرائض ہی کے ہوتے ہیں۔ ثابت کیا جائے، اور جس طور کو نصف ایمان فرمایا ہے اس کے باب میں معتبر کہا جائے، یہی وجہ ہے کہ شارح سفر السعادة نے علی بن یزید بن اسحاق بن جریس سے نقل کیا ہے: وُكُفْتُ كَمَا تَبَيَّنَ مِنْ رَأْيِ أَهْلِ الْبَيْتِ أَنَّ رَأْيَ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَحِيحٌ وَنَحْوُهُ، اور ابن عبد البر فرماتے ہیں: وَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ مِنْ حَدِيثِ الثَّلَثِينَ مَذْهَبٌ ضَعِيفٌ مِنْ هَذِهِ النَّظَرِ، غَيْرُ ثَابِتٍ مِنْ جِهَةِ الْأَكْبَرِ، اور ابن تیمیہ اس باب میں فرماتے ہیں: وَكَيْفَ يَكُونُ هَذِهِ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ عُمومِ الْبَلَاءِ وَلَا يَنْفُلُهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِهِ وَلَا الثَّلَاثِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَّا رَوَايَةُ مُخْتَلَفَةٌ وَمُضْطَرَبَةٌ عَنْ ابْنِ عَمْرٍو، لَمْ يَعْمَلْ بِهَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ وَلَا أَهْلِ الْبَصْرَةِ وَلَا أَهْلِ الشَّامِ وَلَا أَهْلِ الْكُوفَةِ، انتهى، چنانچہ یہ عبارات مع شئی زائد بالتفصیل مذکور ہو چکی ہیں۔

دوسرے یہ کہ حدیث ثلثین کے ضعف واضطراب سے قطع نظر کر کے اگر لائق تسلیم بھی کہا جائے، تو اس سے ثبوت تحدید نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے کہ کسی روایت میں ثلثین اور کسی میں ثلاث قلال اور بعض میں اربعین قلال اور اربعین غرب وغیرہ موجود ہے، تو جیسا اربعین قلال سے کم کی نفی نہیں اسی طرح حدیث ثلثین میں بھی ثلثین سے کم کی نفی ثابت نہیں ہو سکتی، حدیث مذکور کا فقط یہ مدعا ہے کہ جب پانی بقدر ثلثین ہو، ناپاک نہیں ہوتا، مگر کم از ثلثین کے حکم سے یہ حدیث ساکت ہے۔

دیکھئے! جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو فرمایا:

حدیث ثلثین کی ایک اور توجیہ

دَحَلَتْ الْجَنَّةَ، تو اس پر ایک عورت نے عرض کیا: أَوَأَتَانِ يَارَسُولَ اللَّهِ؟ آپ نے فرمایا: أَوَأَتَانِ، اور بعض روایت میں ولد واحد کے لئے بھی یہی بشارت ہے، تو جیسا اس حدیث میں ثلاث کے عدد سے اثنتین کی نفی نہ ہوئی، اور اثنتین سے واحد کی نفی نہ ہوئی، ایسے ہی حدیث

۱۰ دیکھئے، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹،

فَلْتَيْنِ سے بھی کم کی نفی نہیں مفہوم ہوتی، خاص کر عند الحنفیہ کہ مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت نہیں، گو آپ نے اس کے مفہوم مخالف کو معتبر رکھا ہے، اور ہم بھی علی وجہ التسلیم اس کا حال عرض کر چکے ہیں، مگر اولیٰ صورت یہی ہے جو معروض ہوئی، ورنہ اربعین قلال وغیرہ روایات معارض حدیثِ ثلثین ہوں گی، اور ہمارا تو اب بھی کچھ نقصان نہیں، مگر یہ تعارض آپ ہی کو مؤخر ہوگا، ہمارا مطلب اب بھی کہیں نہیں گیا۔

دوسری توجیہ | بلکہ جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ حدیثِ ثلثین میں کیفیتِ سوال کی پورے طور پر تشریح نہیں، تو یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ سائل نے سوال ہی قدر ثلثین سے کیا ہو، اس لئے آپ نے بھی مطابق سوال حکمِ ثلثین بیان فرمادیا ہو، اور کسی نے اربعین قلال وغیرہ سے سوال کیا تو آپ نے اس کے موجب ارشاد فرمادیا، اور یہی احتمال ہے کہ آپ نے موافق حالتِ سائل جواب فرمایا ہو، کیونکہ بعض اشخاص دربارہٴ پانی تو سبع کی جانب مائل ہوتے ہیں، بعض شترہ کی طرف، اس لئے آپ نے کسی کے لئے ثلثین یا ثلاث قلال فرمادیا، کسی کے حق میں اربعین قلال وغیرہ ارشاد کیا، جیسا حالتِ صوم میں ایک شخص کو آپ نے قبلہ سے منع فرمایا، اور دوسرے کو اجازت دے دی، اور فرق یہ تھا کہ اول سائل شات اور دوسرا شیخ تھا، تو مصلیہ ارشاد آپ کا بطور تحدید و تعین نہ تھا، اور نہ ایک قول دوسرے کے معارض، بلکہ یہ اختلاف حکمِ نقطِ اختلافِ سائلین پر موقوف تھا، بعینہ اسی طرح پر حکمِ ثلثین یا ثلاث قلال وغیرہ کو باہم موافق وغیر مفید للتحدید اور اختلافِ سائلین پر مبنی سمجھنا چاہیئے۔

اور دیکھئے لفظ کے بارے میں احادیث صحیحہ کثیرہ میں ارشاد عَزَّ وَجَلَّ سَنَةً (ایک سال تک مالک دھونڈو) موجود ہے، مگر جمہور فقہاء و محدثین اس کو تعین و تحدید پر محمول نہیں کرتے، بلکہ موافق مقدارِ نقطِ مدتِ تعریف کا حکم دیتے ہیں، خود ترمذی میں ہے :

وَقَدْ رَخَّصَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: إِذَا كَانَتْ اللَّفْظَةُ
يَسِيرَةً أَنْ يَنْتَفِعَ بِهَا وَلَا يُعَرِّفُهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ:
إِذَا كَانَ دُونَ دِينَارٍ لَعَنَ اللَّهُ قَدْرَ جُمُعَةٍ، وَهُوَ
قَوْلُ اصْحَاحِي بْنِ إِبْرَاهِيمَ، أَنْتَهَى (ترمذی ص ۱۶۱)

(اور بعض علماء نے اجازت دی ہے کہ اگر پُری پانی
ہوئی چیز معمولی ہو تو بغیر مالک کو تلاش کئے استعمال
کر سکتا ہے، اور بعض علماء کہتے ہیں کہ دینار سے کم ہو تو
ایک فہم مالک کو تلاش کرے اور یہ اصحاحی بن ابراہیم کا قول)

فتح الباری میں مذکور ہے:

والاصح عند الشافعية انه لا فَرْقَ
فِي الْقَطْعِ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ
فِي التَّعْرِيفِ وَغَيْرِهِ، وَفِي وَجْهِ: لَا يَجِبُ
التَّعْرِيفُ أَصْلًا، وَقِيلَ: نَعَرَفْتُ مَكَّةَ،
وَقِيلَ: ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ، وَقِيلَ: زَعَمَ يُظَنُّ
أَنَّهُ فَاقِدٌ أَغْرَضَ عَنْهُ.

(اور شوافع کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ نقطہ کا مالک
ڈھونڈنا اور دیگر معاملات میں قلیل و کثیر کا فرق نہیں
ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ سرے سے مالک ڈھونڈنا
ضروری نہیں ہے، اور کہا گیا ہے کہ ایک مرتبہ تلاش
کرے، اور کہا گیا ہے کہ تین دن، اور کہا گیا کہ اتنا زمانہ
کہ گمان کرے کہ کم کرنے والے نے ذہن اس چیز سے

(ص ۵۷ ج ۵) بٹھایا ہوگا)

اور حضرت شاہ صاحب مفتی میں تحریر فرماتے ہیں:

(اور معمولی چیز وہ ہے کہ اس کا مالک اس کو کم کرنے
کے بعد اس کے لئے راستے سے واپس نہ لوئے، اور نہ
لوٹنے کے گمان کے بعد اس میں تصرف کرنا جائز ہے
مالک کو تلاش کے بغیر، اور اگر مالک کے لوٹنے کا گمان
عرصہ دراز تک ہو تو اس وقت تک مالک کو تلاش
کرتے رہنا چاہئے، اور یہ بات مختلف ہوتی ہے چیز کے
اختلاف اور احوال و جگہوں کے اختلاف سے)

وَشَيْءٌ تَأْفِقُ حِزْبِيَّةٌ كَمَا مَالِكٌ أَلَّا يُمْرَأَتُ
أَلَّا يَرَأَيْهِ أَلَّا يَرَاهُ خُودَ بَارِئُ كَرْدُ، وَبَعْدَ
فَرْقٍ عَدَمِ رُجُوعِ جَائِزِ اسْتِ دُرُوعِ تَصَرُّفِ
بِفَرِيعِ تَعْرِيفِ، وَآگَرِ فَرْقٍ رُجُوعِ تَا زَمَانِ وَاسْتِ
بَاشِدِ تَا كَ زَمَانِ مِی بَا یَدِ تَعْرِيفِ كَرْدِ، وَآلِ
مُخْتَلَفِ اسْتِ بَا خِلَافِ شَيْءٍ وَبَا خِلَافِ اَحْوَالِ
وَمَوَاضِعِ، اَنْتَهٰی (ص ۱۲ ج ۱)

سوجب خود شوافع اور جہوہو اس مدت فرمودہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو تحدید کے لئے
نہیں لیتے، تو ایسے ہی مقدارِ قلتین بھی حدیث مذکور میں مفید تحدید نہیں، بلکہ یہاں تو جانبِ مقابل
میں جو احادیث ثلاث و اربعین قلال وغیرہ موجود ہیں، وہ پورے طور پر عدم تحدید قلتین کو ظاہر کر رہی ہیں
بالجملہ ان وجوہ مذکورہ سے یہ دعویٰ محقق ہو گیا کہ دربارہ تحدید ماکوفی حدیث موجود
نہیں، اور حدیث ثقلین جو بظاہر مفید تحدید معلوم ہوتی ہے، وہ اول تو ضعیف و مضطرب،
دوسرے جو جو مفصلہ مذکورہ وہ حدیث بھی دال علی التحدید نہیں، سوجب فرق بین القلیل و الکثیر
کسی روایت سے ثابت نہ ہوا، تو اب خواہ مخواہ حسب قواعد شرعیہ ————— مثل تعینِ حجت
قبلہ، و تعینِ عمل قلیل و کثیر دربارہ صلوٰۃ، و تعینِ مدت تعریف نقطہ وغیرہ ————— اس تعین
کو بھی مثالی بہ کی رائے اور تحریری پر موقوف کرنا ہوگا، اور رائے مذکور اس باب میں حجت قطعی

سمجھی جائے گی، وہو المطلوب، خواہ کسی کی تحری قلتین پر واقع ہو یا اس سے کم یا زیادہ پر وہی اس کے حق میں واجب العمل ہوگی، ہاں یہ عرض کر آیا ہوں کہ بوجہ تمیز وضبط امر عوام و خوف اختلاف اب اس کی متاخرین نے اپنی رائے کے موافق تعین کر دی ہے۔

اَوْفُقُ بِالْأَنْصُوصِ مَذْهَبُ إِمَامٍ عَظِيمٍ ہے | اب اہل انصاف نظر فہم ملاحظہ فرمائیں کہ مذہب امام جس قدر موافق احادیث ہے اور کوئی مذہب

در بارہ مسئلہ مارا یا موافق نہیں، اس سلسلے میں جو احادیث مخالف قول امام معلوم ہوتی ہیں تو ایک حدیث پیر بضاعہ اور دوسری حدیث قلتین ہے، مگر حدیث پیر بضاعہ میں تو بقرینہ سوال سال الف لام عہد بے تکلف مراد لے سکتے ہیں، دیکھئے بخاری میں موجود ہے کہ جب آپ نے اَرْوَاجُ مُطَهَّرَاتٍ سے ایک مہینہ کے لئے اِظْہار کیا، اور اثنی عشر روز کے بعد آپ تشریف لے گئے اَرْوَاجُ مُطَهَّرَاتٍ نے عرض کیا: اَلَيْتَ شَهْرًا (آپ نے ایک ماہ کی قسم کھائی ہے) اس پر آپ نے جواب دیا: اَلشَّهْرُ ثَمَنٌ وَعِشْرُونَ (مہینہ اثنی عشر دن کا ہے) سو اس حدیث میں بھی بقرینہ سوال، جبہور نے الف لام مفید عہد مراد لیا ہے، بعینہ یہی قصہ یہاں موجود ہے،

اور اگر یہاں خاطر جناب کے الف لام مفید استغراق بھی مان لیا جائے، تو پیر حسب ارشاد امام طحاوی و شاہ صاحب حدیث مذکور کے وہ معنی لئے جائیں گے جو حدیث الملم للخبث اور المؤمن لا ینجس اور الارض لا یتنجس کے معنی لئے جاتے ہیں۔

باقی رہی حدیث قلتین، سو قطع نظر ضعف واضطراب کے، جو وہ متعدد ابھی عرض کر آیا ہوں کہ حدیث مذکور مشہدیت تقدید نہیں، بقول آپ کے مِّنْ اَدْعٰی فَعَلِكُمُ الْبَيِّنَاتُ۔

بالجملہ کئی احادیث ماریں فقط ذکر حدیثیں مخالف مذہب حنفیہ نظر آتی ہیں، سو ان دونوں کے معنی مطابق احادیث دیگر ایسے ہو گئے کہ کسی طرح کی مخالفت باقی نہ رہی، بظاہر مشرب جناب کے کہ سوائے حدیث پیر بضاعہ کے تمام احادیث مثل حدیث لَا یَرَوْنَ وَحْدَتَهُ وُلُوحٌ وَحْدَتِہٖ اَسْتِیَاقًا وَحْدَتِہٖ قُلَّتِیْنِ وَثَلَاثٌ قُلُلًا وَارْبَعِیْنِ قُلُلًا وَارْبَعِیْنِ غَرْبٌ وَوُقُوعُ قَارَةٍ وغیرہ سب آپ کے مخالف، پھر آپ نے جو بزور قوت اجنباد یہ احادیث مذکور کی تاویل بیان فرمائی ہیں، تو بعید و رکیک و مخالف الفاظ احادیث و اقوال جمہور ہیں، کما مَرَّ حَرَانًا۔

پھر اس شوخ چشی کو دیکھئے کہ اس پر بھی آپ بعد فحش و مہاہات ارشاد کرتے ہیں کہ: ”اَحَادِثُ اَحْکَامِ الْمِيَاهِ مِیْ بَاهِمِ کِسِی طَرَحٍ سَے مَنَافَاتٍ اَوْرَتَنَاقُضُ نَہِیْ، اَوْر سَبِّ اَحَادِیْثِ وَاجِبِ اَعْمَلِ ہِیْ،“ حالانکہ احادیث مذکورہ میں سے بعض کو آپ حضرات بوجہ ضَعْفِ وَجِلَّةِ تَعَارُضِ مَتْرُوکِ اَعْمَلِ مانتے ہیں، مثل حدیث اربعین قِلَالِ وَغُرْبِ وَغِیْرہ کو، اور بعض کی ایسی تاویل کرتے ہو جو حکماً مَتْرُوکِ ہِیْ کر دینا ہے۔

مجتہد صاحب نے جو کچھ دلائل و تاویلات وغیرہ بیان فرمائی تھیں بھکہ اللہ ان کے جوابات متعددہ بہت تفصیل کے ساتھ کر رہا ہو چکے، اب چونکہ اس بحث کو مجتہد صاحب نے ختم کیا ہے، تو میں بھی اس منجحت کو تمام کرتا ہوں، کیونکہ کوئی بات فرمودہ مجتہد صاحب ایسی باقی نہیں رہی جس کے جوابات مفصلاً مذکور نہ ہوں۔

آثار صحابہ کی بحث

لیکن مجتہد صاحب احادیث کی بحث کو ختم فرما کے آگے آثار صحابہ سے بھی کچھ استدلالات پیش کرتے ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ ان کی بھی کیفیت ملاحظہ ناظرین سے گذر جائے۔

اول مجتہد صاحب نے موطا امام **① حضرت عمر اور حضرت عمر بن العاص کا واقعہ** مالک سے نقل کیا ہے:

إِنَّ عُمَرَ خَرَجَ فِي رَكْبٍ فِيهِمُ عُمَرُ بْنُ الْعَاصِ
حَقَّقَ وَرَدَّ وَأَحْضَا، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ
الْعَاصِ: يَا صَاحِبَ الْحَوْضِ! هَلْ يَرُدُّ
حَوْضَكَ السَّبَاعُ؟ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ
الْعُطَّابِ: يَا صَاحِبَ الْحَوْضِ! لَا تُخْطِئُنَا
فَإِنَّا نَرُدُّ عَلَى السَّبَاعِ وَنَرُدُّ عَلَيْهَا.
(موطأ مالک ج ۲ باب الطهور للوضوء)
(حضرت عمر ایک قافلہ کے ساتھ سفر کر رہے تھے،
جس میں حضرت عمر بن العاص بھی تھے، قافلہ پانی
کے ایک گڑھے پر پہنچا تو عمر بن العاص نے پوچھا:
ارے گڑھے والے تیرے گڑھے پر درندے آتے
ہیں؟ فوراً حضرت عمر نے فرمایا: او گڑھے والے ہمیں
نہ تبلانا، ہم درندوں پر (پانی پینے) آتے ہیں، اور
درندے ہم پر آتے ہیں)

اور اس کو نقل کر کے فرماتے ہیں: قَالَ فِي الْمَصْنُوعِ: وَيَتَقَيَّنُ مَعْلُومٌ اسْتِ كِهْيَا ضِ حَازِ
غَدِيرِ كِبْرِي نَمِي بَاشِر، وَنَهْ عَشْرُ عَشْرٍ، اَتَهِي (۱۵)

خلاصہ استدلال مجتہد صاحب یہ ہے کہ باوجودیکہ وہ حوض ذہ درود نہ تھا، مگر حضرت عمر بن نے ستر سبار سے اس کے نجس ہونے کا حکم نہ فرمایا؛

اگرچہ مجتہد صاحب غلبہ اشتقاقی ثبوت تدعائیں اثر مذکور کو نقل کر تو یہ ہماری دلیل ہے | بیٹھے، لیکن یہ نہ سمجھے کہ مجتہد صاحب کے مطلب کے، اثر مذکور سراسر

معارض ہے، سوا دل تو اس امر کو خوب سمجھ لیجئے کہ وہ حوض صغیر ہو یا کبیر، مگر بوجہ نجاست اس کے کسی وصف میں تغیر نہ آیا تھا، ورنہ اس کی نجاست میں پھر تردید کیا تھا؟ اور استفسار عمرو بن العاص نہ منع حضرت عمر نہ بالکل فضول وغیر مفید تھا۔

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ جب اُس کے کسی وصف میں تغیر نہ آیا تھا، تو پھر اول تو استفسار

حضرت عمرو بن العاص اس پر شاہد ہے کہ ان کے نزدیک وقوع نجاست سے قبل التغیر بھی پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اگر بنائے نجاست موافق مشرب جناب تغیر احوال اوصاف پر ہوتا، تو اول تو

یہ امر مذکورک بالحواس تھا، حضرت عمرو بن العاص خود دیکھ لیتے، سوال کی کیا ضرورت تھی؟ دوسرے حسب معروضہ احترجب اس پانی کے کسی وصف میں تغیر بھی نہ آیا تھا، تو پھر وہ پانی قاعدہ جناب

کے موافق ظاہر ہونا چاہئے، ورنہ سبار تو درکنار، وقوع بول و برازی کو بت کیوں نہ آئی ہو؟ اور اسی وجہ سے بشرط فہم والناصف حدیث قلین میں جو یہ کلام ہے: سئل رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم عن الماء یكون فی الفلاة من الارض وما ینوبہ من الکدات والسبع مراءہ اس امر پر شاہد ہے کہ حضرات صحابہ رنہ کے نزدیک مابہ قلیل وقوع نجاست سے قبل التغیر

بھی ناپاک ہو جاتا تھا، ورنہ اس استفسار کی کیا ضرورت تھی؟ باقی رہے حضرت عمر، ان کا مذہب بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قبل التغیر پانی وقوع نجاست

سے ناپاک ہو جاتا ہے، ورنہ حضرت عمر ان کے استفسار کے جواب میں اول تو یہ فرماتے کہ تمہاری بلا سے سبار یہاں آتے ہوں یا نہ آتے ہوں، جب تک پانی کے اوصاف میں تغیر

نہیں آیا اس وقت تک پاک سمجھا جائے گا، اور اگر نہیں فرمایا تھا تو حدیث قلین ہی سے استدلال فرمانا تھا، اور کہہ دینا تھا کہ اگرچہ درندے یہاں پانی پیتے ہوں مگر جب قلین کی

مقدار یا زیادہ ہے تو پھر کیا حرج ہے؟ تو حضرت عمر نے جب حدیث برفضاہ یا حدیث قلین سے جواب نہ دیا، فقط یا صاحب الحوض! لا تخیرک فرما کر بات کو ٹلا دیا، تو اس سے صاف ظاہر ہے

کہ اس بارے میں کوئی حدیث مفید تحدید، نہ حضرت عمرو بن العاص کو معلوم تھی نہ حضرت عمر کو،

اس حضرت عرہ کی رائے میں وہ پانی پاک تھا اور غروین العاصمہ کو تر تھا، تو حضرت عرہ نے جتہ کو فرما کر ان کا رقیع طہین کر دیا، تو ان لوگوں نے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پانی ساقی رائے حضرت عرہ پاک تھا، اور ان کی رائے اور غریبی میں وہ کثیر ہونا چاہئے، یقین ہو یا نہ ہو، ورنہ

دوسرے نقطہ خیالات تو ثبوتات سے پانی پر کلمہ نجاست جاری نہیں کر سکتے، قبیل جو بخیر اور سوچ ذکر میں حضرت غروین العاصمہ کو اس کی نجاست کا وہم ہوتا تھا کہ کثرت پر دو کلمہ نجاست کی نوبت آگئی ہو۔ اور وہ درود اصل مذہب نہیں، چنانچہ مکرر سکر اس کی کیفیت عرض کر چکا ہوں، تو اب وہ وحش اگر صیبت اورث و ساقی غسری غفر سے کم بھی مانا جائے تو کیا حرج ہے؟ حسب اعتبار رائے یسقی۔ حضرت عرہ کی رائے کا وہم ہوا، اولی اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ درود صیبت اورث و ساقی غفرین واجب اصل ہو گا تو ہم پر ہو گا، جب خود حضرت امام اسد پر کار بند ہیں تو حضرت عرہ اس کے مخاطب کو ٹکر ہو سکتے ہیں؟

مگر آپ فرمائیے کہ صیبت معروف سابق آپ کے مشرب کے ہے، اگر باطل خلاف ہے، پھر آپ نے کیا سمجھ کر اس کو نقل فرمایا تھا؟ اس سے تو نہ تائید فقہین کی ملے نہ حدیث پر فیضان کیا بلکہ نکلنے سے تو اس کا خلاف نکلتا ہے۔

اس کے بعد مجتہد صاحب نے دوسرا اثر حضرت عرہ کا نقل کیا ہے:

④ پر نامے کا واقعہ

وَمَنْ عَمَرَ مِنْ الْمُخْطَابِ يَوْماً فَسَقَطَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ مِزَابٍ وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَمْ يَقَالَ: يَا صَاحِبَ الْمِزَابِ: مَا ذَلِكَ طَائِعًا أَوْ نَجَسًا؟ فَقَالَ عَمَرٌ: يَا صَاحِبَ الْمِزَابِ: لَا تَنْتَقِرُونَا، وَمَنْعُيْ، ذَكَرَهُ أَحْمَدُ.

لیکن یہ بھی مثل اکثر سابق اگر مخالف ہو گا تو مجتہد صاحب کے مخالف ہو گا، ہم کو کہ حضرت نہیں، کیونکہ اگر نجاست تفسیر

او صاف پر موقوف ہو تو توڑاک اس کا امر یہ بھی تھا، سوال اور منہ کی کیا ضرورت تھی؟ اور

لے حضرت عرہ ایک دن تشریف لے جا رہے تھے کہ من پر بارش سے کہہ کر ان کے ساتھ باکوئی ساقی تھا، اس نے فرمایا: ہائے، ہائے، تیرا پانی پاک ہے یا ناپاک؟ حضرت عرہ نے فرمایا: نہ ناپاک والے، بھی نہ تیار، اور تشریف لے گئے، اس کا ذکر امام احمد نے ذکر کیا ہے (مطالعہ ترجمہ سنن ابی یوسف ص ۵۰) کسی اور کتاب میں طاء تھا جانے صاحب صحاح نے کہاں سے نقل کیا ہے؟

اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ حضرت عمرؓ کو اس کے ظاہر ہونے کا ظن غالب ہوگا، اور قرآن وغیرہ سے اس کی طہارت معلوم ہوگی، اس لئے رفع اللوہم و سدا للوسواس اس کو منع فرمادیا۔
مستدرات احناف بالجملة یہ دونوں اثر مفید مجتہد صاحب ہرگز نہیں، بشرط انصاف کچھ مضر ہی ہیں، چونکہ مجتہد صاحب نے آثار کی بحث چھیڑی ہے اس لئے مناسب ہے کہ بعد انکشاف حقیقت آثار منقولہ مجتہد صاحب بنظر مزید اطمینان و اتمام حجت کچھ آثار اپنے مفید مدعا اور بھی بیان کر دیئے جائیں، سو دیکھئے!

① روایت ابو قتادہ رضی میں موجود ہے کہ ان کے حضور کے پانی کو جب پتی پینے لگی تو انھوں نے برتن کو لہجی طرح اس کی طرف ٹھکادیا، اس حال کو ان کی زوجۃ الابرار نے کبشہ رضی نے تعجب اور حیرت سے دیکھا، اس بات پر انھوں نے فرمایا: اِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اَتَمَّا لَيْسَتْ يَنْجُو، اَتَمَّا مِنَ الطَّوْافِيْنِ عَلَيْكُمْ اَوِ الطَّوْافَاتِ، یعنی پتی کا جھوٹا ناپاک نہیں، یہ انھیں میں داخل ہے جن کی کثرت سے آمد و رفت تم پر ہوتی ہے۔
تو اب بشرط تدبیر یہ امر ظاہر ہے کہ کبشہ رضی اور حضرت ابو قتادہ رضی کے نزدیک ماہر قلیل بوجہ اتصال نجاست قبل التیغ بھی ناپاک ہو جاتا ہے، کیونکہ ولوغ ہرگز سے پانی میں تغیر تو آتا ہی نہیں، تو پھر اس کے پانی پینے پر کبشہ رضی کو کیوں انکار ہوا؟ علاوہ ازیں حضرت ابو قتادہ رضی نے بھی یہ جواب نہ فرمایا کہ ولوغ ہرگز سے پانی میں تغیر تو آتا ہی نہیں تو پھر پانی میں کیا نقصان ہے؟ بلکہ یہ فرمایا کہ پتی کا جھوٹا حسب ارشاد نبی علیہ السلام ناپاک نہیں۔

لے یہ اثر تو معلوم نہیں کون سی کتاب میں ہے؟ البتہ مسند احمد ص ۱۷۱ میں اس کے خلاف اثر ہے کہ حضرت عمرؓ کے راستہ میں حضرت عباس رضی کے گھر کا پرنا لہ پڑتا تھا، حضرت عمرؓ نے ایک جعہ کو پرٹے بدلے، حضرت عباس رضی کے گھر میں دو چوڑے ذبح کئے گئے تھے جب حضرت عمرؓ پرنا لہ کے نیچے پہنچے تو ان پر دوہ پانی گرا جس میں چوڑوں کا خون ملا ہوا تھا، حضرت عمرؓ نے کسی کو دوہ پرنا لہ اکھاڑنے کا حکم دیا، اور گھر واپس گئے اور کپڑے نکال دیئے، اور دوسرے کپڑے بدلے، پھر تشریف لائے اور نماز جمعہ پڑھائی (آگے پھر پرنا لہ دوبارہ لگنے کا ذکر ہے)
علاوہ ازیں مُصَنَّف ابن ابی شیبہ ص ۱۹۱ میں حضرت محمد بن سیرین کا واقعہ ہے کہ وہ تشریف لے جا رہے تھے کہ ان پر پرنا لہ کا پانی گرا، حضرت نے اس کی تحقیق کی، اُن کو بتایا گیا کہ پانی پاک تھا، تو آپ نے اس کی کوئی پروا نہ کی ۱۳
لے ترمذی ص ۱، لے زُوْجَةُ الْاِیْمٰن: ۲۰، لڑکے کی بیوی۔

(۲) علاوہ ازین بخشی جب چارہ زخم میں گر پڑا تھا اور مر گیا تو حضرت ابن زبیرؓ نے جماعت صحابہ کے رو برو اس کا کل پانی نکلویا، اور کسی نے انکار نہ کیا، جس قصہ کو علی بن بدین بھی اس بارے میں حجت قطعی سمجھتے ہیں، کما مَرَّ سَابِقًا۔

(۳-۶) اس کے سوا حضرت علیؓ و امام شعی و ابراہیمؓ و حماد بن ابی سلیمان سے بروایت متعددہ ثابت ہے کہ ان حضرات نے کنویں میں چوہے اور بٹی اور طیر اور مرغی وغیرہ کے مرجانے پر اس کے پانی نکالنے کا حکم فرمایا، چنانچہ طحاوی نے بھی ان روایات کو باسانید نقل کیا ہے، اور ان روایات کو علیؓ قول بعض اگر ضعیف بھی کہا جائے تو کیا حرج ہے؟ روایت ابو قتادہؓ و دیگر روایات سابقہ بلکہ حدیث ثلثین، و دونوں اثر منقولہ جناب بھی ان کے توثیق ہیں، چنانچہ یہ سب امور گزر چکے، تو باوجود ان توثیقات کے ان کا ضعف کچھ ثبوت مدعا میں مضر نہیں۔

انصاف کیجئے! اب آپ انصاف سے ملاحظہ فرمائیں کہ احادیث نبوی بالعموم و آثار اصحاب و تابعین سب کے سب آپ کے مخالف، اور کچھ اللہ مذہب حضرت امام کے کس قدر صدق و مطابق ہیں؟ اور ہمارا کام فقط اسی قدر تھا، آگے آپ کو اختیار ہے، مائیں یا نہ مائیں، وَالْاَكْمَرُ بِيَدِ اللّٰهِ الْكَرِيمِ۔

اس کے بعد مجتہد صاحب نے دُرِّ وِرق سے زیادہ سیاہ کئے ہیں، سو اس میں یا تو الفاظ شنیعہ ————— مثل عادتِ قدیم ————— کا استعمال، یا مطالب گزشتہ کی طرف اشارہ ہے اس لئے جواب عرض کرنا فضول ہے، کوئی امر مفید اور کام کی بات ہوئی تو مضائقہ نہ تھا۔
الحمد للہ! کہ یہ دفعہ عاشر بھی ختم ہوئی، اور مجتہد صاحب کے جملہ امور کا جواب با تفصیل معروض ہوا، وَهَذَا آخِرُ الْكِتَابِ، وَالْاَكْمَرُ بِيَدِ اللّٰهِ الْكَرِيمِ الْوَهَّابِ وَالْيَهَّ الْعَزِيزِ وَالْمَلَأَ، وَآخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔



ضمیمہ

غیر متقدمین کا سب سے بڑا المیہ ظاہر پرستی اور خود رانی ہے، عقل و فہم کے نام سے بھی ان کو چڑ ہے، حتیٰ کہ وہ قیاس شرعی کا بھی انکار کرتے ہیں، حضرت قدس برہ نے ادلہ کا ملہ کے آخر میں ایسے گیارہ سوالات اٹھائے تھے جو تمام مسلمانوں میں مسئلہ ہیں، اور اصحابِ ظواہر سے پوچھا تھا کہ آپ لوگ ذرا ان سوالوں سے ظاہر پرستی کا دامن تھامے ہوئے عہدہ برآ ہو کر دکھائیں تو ہم جانیں کہ ظاہر پرستی سے کام چل سکتا ہے، یہ سوالات تسہیل ادلہ کا ملہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت قدس برہ کا نشانہ سوالات سے صرف یہ تنبیہ کرنا تھا کہ نصوص کے سرسری مطلب پر اکتفا کرنا، اور غورو خوض کو مطلق حرام خیال کرنا عقل دشمنی کے مترادف ہے، اور مولانا محمد حسین صاحب کے مشتمل ذکر و چیلنج میں درج سب مسائل اسی قبیل کے ہیں، فقہار نے نصوص میں غور و خوض کر کے جو صحیح بات ان کی سمجھ میں آئی ہے وہ طے کی ہے پس ان پر طعن و تشنیع کرنا یا چیلنج دینا فریب خوردہ لوگوں ہی کا کام ہو سکتا ہے۔

مگر پرستی کا کوئی حد سے گزرنا دیکھئے کہ وہ حضرات سوالات کی غرض ہی نہ سمجھ سکے، اول تو بہت حیران و سرگردان ہوئے، اور بالآخر مصباح الادلہ کے آخر میں ان کے جوابات دیئے، اور طرح طرح کی تاویلات کیں، یہی حضرت قدس سترہ کا نشانہ تھا کہ وہ ظاہر سے نہیں، چنانچہ زیر نظر ضمیمہ میں حضرت نے ان کی یہی بات پھرتی کہ دیکھئے جناب! ہر جگہ ظاہر پرستی سے کام نہیں چلتا، لہذا ہوش کے ناخن لو، اور عقل کے نعل بڑاؤ!

تذئیل و تذئیب

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد اتمام رسالہ ناظران اور اراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اولہ کے آفریں سوالات عشرہ مندرجہ اشتہار مولوی محمد حسین کے جوابوں کے بعد بطور ”اتماس و یادداشت“ یہ بیان کیا تھا کہ :

”ہم نے یوں سنا ہے اگر کوئی شخص ٹھکانے کی بات کہتا ہے تو آپ اس کو مضامین شعریہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں، اور اس بہانہ سے جو بے سبک دوش ہو جاتے ہیں، سو اگر آپ کی یہی ظاہر پستی ہے تو ہم کو ڈر ہے کہ کہیں آپ آیات مُشَابہات کے معانی ظاہر پستی خود رانی سے مراد لینے لگیں، اور نصوص قرآنی میں اپنی ظاہر پستی کو خود رانی سے خلاف عقل و نقل تصرفات بے جا فرمانے لگیں،“

اور اس کے بعد دس گیارہ مثالیں آیات قرآنی میں سے نقل کر کے کہہ دیا تھا کہ :

”آپ کے انداز ظاہر پستی سے کیا عجب ہے جو آپ ان نصوص کے معانی ظاہرہ مرادے کر سارے جہاں کا خلاف کریں، اور عقل و نقل دونوں کو یک نخت جواب دے بیٹھیں سو ایسی ظاہر پستی و خود رانی سے خدا کے لئے تائب ہو جائیے، اور فہم و انصاف سے کام لیجئے، اور تعصب بے جا سے باز آئیے، افسوس! آپ نے اتنا نہ سمجھا کہ جس بات کے آپ اوروں سے طالب ہیں، بھلا اور لوگ اس بات کے آپ سے طالب کیوں نہ ہوں گے؟ پھر آپ نے پہلے اپنے گھر کی خبر کیوں نہ لی؟ یہ نہ دیکھا کہ ہم اوروں سے حدیث صحیح، نص مریض، متفق علیہ، قطعی الدلالہ کے طالب ہیں، اور ہم سے طالب ہوں گے تو ہم کہاں سے لائیں گے؟ حکم مناظرہ اول آپ کو لازم تھا کہ مطالب مشار الیہا کے لئے احادیث موصوفہ بوصف مذکور پیش کرتے، اس وقت ہم سے اس قسم کی احادیث کی درخواست فرماتے، یہ بے انصافی نہیں تو کیا ہے؟“

لہ تذئیل: ضمیمہ، ذئیل الکتاب: کتاب کے آخر میں کچھ بڑھانا۔ تذئیب: تتمہ، ذئب الکتاب: تتمہ لگانا ۱۳

کلماتِ ششم کا جھاڑ باندھ دیا! ہماری اس التماس خیر خواہانہ اور تنبیہ مشفقانہ پر مجتہد مولوی محمد احسن صاحب کو بجا کے تنبیہ اُلٹا وہ غیظ و غضب آیا کہ خدا کی پناہ! کلماتِ سب و شتم، و طعن و لعن، و تفسیق و تفسیل کے لکھنے میں خوب عرق ریزی کی ہے، اور جس قدر کلمات ناشائستہ و غیر مہذب درج کتاب ہونے سے بچ رہے تھے، مجتہد صاحب نے سب کے سب منہ کی راہ اس تحریرِ رائی میں اُگل دیئے، بِجَاكَوَاللّٰهُ! اس پر خوبی یہ کہ مَقَرِّطَلَبُ رِسالہ، مجتہد صاحب کی ظرافتِ مہذبانہ کی تعریف میں رَطْبُ اللِّسَان ہیں، بلکہ مولوی عبید اللہ صاحب تو اس اپنی ظرافتِ مضطلمہ کے بارے میں جو کہ سراسر سب و شتم متعصبانہ اور لعن و طعن جاہلانہ ہے قولِ شیخ ۷

ہر پرویزن معرفت بختہ بشہد ظرافت درآمیختہ

پڑھتے ہیں، نعوذ باللہ من ذلک! اگر یہی حال ہے تو تمام رند بازاری اور تیراگوں کو اعلیٰ درجہ کا اہل معرفت و ظرافت کہنا چاہئے، حق تعالیٰ شانہ جملہ اہل ایمان کو اس معرفت و ظرافت سے محفوظ رکھے کسی نے حق فرمایا ہے: ”ہر چہ گیر دلتے علت شوڈ۔“

سومجہد صاحب نے اول تو یہ کیا ہے کہ شروع التماس میں جو عبارت، اولہ کا ملہ میں مرقوم تھی، اپنی لیاقت ظاہر فرمانے کو بجایا اسی کو مسخ و نسخ و متغیر و متبدل کر کے اور گستاخا کر فرود مہابت کے ساتھ رقم فرمایا ہے، سواس امر کا جواب تو ہماری طرف سے بس یہی کافی ہے ۷

۱۱ لہ تَفْسِیقُ: فاسق قرار دینا، تَفْسِیلُ: گمراہ قرار دینا ۱۲ کمال محنت کی ہے، نہایت جانفشانی کی ہے ۱۱

۱۳ رَطْبُ اللِّسَان: تر زبان، بہت تعریف کرنے والے ۱۲ لہ یعنی جوان کی اصطلاح میں ظرافت

۱۴ ہے، اور حقیقت میں سب و شتم ۱۲

۱۵ شیخ سعدی رحمہ اللہ کا اصل شعر اس طرح ہے ۷

ہر پرویزن معرفت بختہ بشہد عبادت برآمیختہ

ترجمہ و مطلب: ایک دوا فروش نے کتنی عمدہ بات کہی تھی کہ اگر تجھے شفا مطلوب ہے تو دھڑکی

دوا پی جو معرفت کی چھنی سے چھنی ہوئی ہو اور عبادت کے شہد سے مٹی کی ہوئی ہے (ہوستان ص ۱۵۱ باب اول ص ۱۵۱)

۱۶ ہر پرویزن: آنا چھاننے کی چھنی، ترجمہ: معرفت کی چھنی سے چھنا ہوا ۱۵ ظرافت کے شہد کے ساتھ

۱۷ لہ جو بھی چیز کوئی علت اپنائی ہے سراپا علت بن جاتی ہے ۱۲

ہرچہ مردم می کند بوزینہ ہم آن کسند کز مرد بیند و مبدم
جو صاحب فہم عبارت اولہ اور مجتہد صاحب کی تحریر کو ملاحظہ فرمائیں گے، بلا تامل ان
شار اللہ عرض اشقر کی تصدیق کریں گے، اور جس قدر مجتہد صاحب نے ہماری مخالفت کی وہ
سے متعصبانہ جملہ متقلدین اور تقلید کے بارے میں لعن و طعن، سب و شتم ظاہر کیا ہے، اس کے
جواب میں ارشاد حضرت سید المرسلین: الْمُسْتَبَاكِنَ مَا قَالَا، فَعَلَى الْبَادِي مَا لَمْ يَعْتَلُوا
الْمُظْلُومُ، اور لَا يُرَى رَجُلًا بِالْفُسُوقِ وَلَا يُرْمَى بِالْكَفْرِ إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ
لَمْ يَكُنْ صَاحِبَهُ كَذَلِكَ ہماری تائید کے لئے کافی و دانی ہے۔

افسوس! کہ مجتہد آخر الزماں نے اپنی طرافت مصطلحہ کے جوش میں جملہ متقلدین اور خود تقلید
علمائے مجتہدین کی شان میں وہ کلمات ناشائستہ صراحت اور دلالت زہیب رقم فرمائے ہیں کہ مصداق
اَذْخَاَصَهُ فَجَرَ كَوَلْعَمَ كَلَمًا مَشَاهِدًا کر دیا ہے، یہ بھی نہ سمجھے کہ گروہ اعظم امت، سلف و خلف
میں ہمیشہ دائرہ تقلید میں داخل رہا ہے، تو اب اس طعن و تشنیع کی نوبت کہاں تلک پہنچتی ہے؟
معلوم ہے دعوے کی حقیقت! رہا یہ امر کہ ہمارے مجتہد صاحب بڑے طمطراق کے ساتھ
اپنے اتباع سنت و عمل بالحدیث کے مدعی ہیں، اور جملہ
متقلدین بلکہ ائمہ مجتہدین کو تارک حدیث، اور ان کے اقوال کو مخالف ارشادِ اہل حدیث سمجھتے
ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

”متقلدین کے نزدیک جس قدر روایات فقہ معتبر ہیں، قرآن و حدیث کب معتبر ہو سکتے
ہیں؟ حدیث میں تو موضوع و منکر و مضطرب و مختص و مقید و مؤول و معارض ہونے کے
احتمال موجود ہیں، اور اقوال ائمہ میں یہ خرخشہ بالکل نہیں،“

سو جاننے والے خوب جانتے ہیں کہ یہ وہی پُرانا رونا ہے جو یہ حضرات عوام کی دھوکا دہی

لے جو کچھ انسان کرتا ہے بند رہی کرتا ہے؟ جو انسان سے پے درپے دیکھتا ہے وہی کرتا ہے۔ (شمسوی
ص ۵ سب رنگ، و فرائد) ۱۲ لے دو گالی گلوچ کرنے والے جو کچھ کہتے ہیں وہ ابتداء کرنے والے پر بڑا
ہے جب تک مظلوم حد سے نہ بڑھے (مشکوٰۃ حدیث ۳۸۱) ۱۲ لے جو بھی شخص کسی پر فسق یا کفر کا طعن کرتا
ہے تو وہ بات اسی پر پلٹ جاتی ہے، اگر اس کا ساتھی ویسا نہیں ہوتا (مشکوٰۃ حدیث ۳۸۱) ۱۲
لے منافق جب لڑتا ہے تو گالی گلوچ کرتا ہے (مشکوٰۃ حدیث ۵۹) ۱۲

کو کیا کرتے ہیں، اور جیسے حضرات شیعہ اپنے اظہار حقیقت کے لئے محبت اہل بیت کی جھوٹی آڑ لے کر حملہ اہل سنت کو دشمن اہل بیت کہتے چلے آئے ہیں، ویسے ہی یہ صاحب بھی عمل بالحدیث کے مدعی بن کر اپنے دام میں لانے کے لئے مقلدین ائمہ مجتہدین کو تارک حدیث و مخالف کہہ کر عوام کے رو برو پاندا دل خوش کر لیتے ہیں، مگر یہ زبانی اور بے اصل دعوے اگر کسی کو مفید ہوتے تو گروہ اہل کتاب و اہل تشکیع کو بھی ضرور مفید ہوتے۔

اے آنکہ لاف می زنی از دل کہ عاشق است طوئی لک ار زبان تو بادل مطابق است!

محبت اہل بیت اگر اتباع اقوال و اعمال اہل بیت، اور عمل بالحدیث کی حقیقت

قدر شناسی و مرتبہ دانی اہل بیت کا نام ہے، تو شیعہ کو ان جھوٹے دعویٰ کی سزا ضرور ملے گی، ہاں محبت اہل بیت اگر محض تبرکاتی اصحاب کرام کو کہتے ہیں تو پھر حضرات شیعہ جو کچھ کہیں سو بجا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس عمل بالحدیث اگر مطلب فہمی و مقصود دانی کلام نبوی، اور اتباع اقوال و افعال و اخلاق و عادات و اطوار و اوضاع و عبادات و معاملات حضرت رسول اکرم کو کہتے ہیں تب تو ان صاحبوں کے دعوے عمل بالحدیث کی لغویت اور ارباب تقلید پر خلاف حدیث و ترک ارشاد نبوی کی تہمت لگانے کی حقیقت ان اشارات اظہار من الشمس ہو جائے گی، ہاں عمل بالحدیث کی حقیقت اگر فقط یہی امر ہے کہ حملہ مقلدین سلف و خلف کو عن طعن و سب و شتم سے یاد کیا جائے، اور کلم لکلا ان کی تفسیق و تضلیل کی جائے، اور بوقت درس و تدریس حدیث و فقہ و ترجمہ کلام اللہ فقہاء و مقلدین کو دشنامات مغفلانہ دینا افضل الاعمال سمجھا جائے، اور کتب فقہ کی بے قرنی احسن عبادات خیال کی جائے، اگر یہ معانی فہمی تو درکنار عربی عبارت کا ترجمہ بھی نہ کر سکتے ہوں، اور مشکوٰۃ شریف کا بھی مظاہر حق دیکھ کر ایک ایک لفظ کا ترجمہ کراتے ہوں، یا صرف و نحو و معانی و ادب سے بھی بعض بے بہرہ ہوں، یا افعال و اعمال و اخلاق و عادات بھی خلاف سنت ہوں، اور معاملات خلاف شریعت سے بھی چاہے احتراز نہ کرتے ہوں، بلکہ نشست و برخاست

۱۔ یعنی حقیقت میں ان کو اہل سنت کے ساتھ دشمنی ہے چنانچہ خاندان نبوت کی محبت کی آڑ لے کر دل کے پھوٹے پھوٹے ہیں

۲۔ اے وہ شخص کہ گپ اڑاتا ہے تو کہہ دل سے عاشق ہے تو بڑھے مجھے مبارک! اگر تیری زبان دل کے ساتھ موافق ہے!

۳۔ کیونکہ ان میں اتباع اور قدردانی نہیں پائی جاتی ۱۲

اور وضع و لباس تنک بھی گو خلاف طریقہ اہل اسلام ہو، اور چاہے مواصلت و مشارکت و مواصلت و مواصلت کفر اور ان کی کیٹیوں کی مشارکت و ملاقات کو سرمایہ عزت و افتخار سمجھتے ہوں، اور کفار سے اختلاف و اتحاد اور رسم اہل دار و استخاف بھی خواہ اس قدر رکھتے ہوں کہ تبرکاتِ حرمین شریفین بھی بلا ضرورت بوجہ اخلاص ان کے پیش کش کئے جائیں، تقویٰ و طہارت و صلاح و دیانت بلکہ صلوة مع الجماعة کے بھی گویا بند نہ ہوں، تو پھر یہ مدعیانِ عمل بالحدیث بغلیں بجائیں خوشیاں منائیں جو چاہیں سو فرمائیں، ہم ہمارے اور یہ جیتے، بقول شخصے: ”آپ جو چاہیں کہیں آپ کی بن آئی ہے“

بڑوں کے منہ آنا | کمال حیرت ہے کہ چند مسائلِ جزئیہ کے خلاف کی وجہ سے کچھ جن میں ہر ایک جانب کے مؤید، اقوال و افعالِ سلف صالحین بلکہ خود احادیث حضرت سید المرسلین موجود ہوں، اور علمائے معتبرین اہل سنت و جماعت میں کبھی کسی نے اس اختلاف کی وجہ سے کسی کے اوپر بے باکانہ طعن و تشنیع نہ کیا ہو، آج کل کے عامل بالحدیث اس اختلافِ جزئی کی وجہ سے گروہِ عظیم اہل اسلام کو گمراہ فرمائیں، اور فسق و ضلالت کا دھبہ ان پر لگائیں، اور وہ مدعیانِ عمل بالحدیث جو علم و عمل و تقویٰ و دیانت کسی امر میں بھی ان کے ہمسر نہیں ہو سکتے ان کی بددینی و گمراہی کا دعویٰ کریں، کیوں نہ ہو آخر حسبِ ارشاد جناب رسالت ﷺ لَعَنَ اخْرُوهَ ذَٰلِكَ الْاُمَّةَ اَوَّلَ لَهَا مَجْمَلَهٗ عِلَامَاتِ قِيَامَتِہٖ ۱۹

چھلنی کیا بولے جس میں شتر چھیدا! | علاوہ ازیں آپ کا یہ اعتراض کہ مقلدین، حدیث میں موضوع و مضطرب و مؤول و مقید و مختصص ہونے کے احتمال پیدا کرتے ہیں، معلوم نہیں اس کا منی کیلئے؟ اہل سنت و جماعت میں وہ کون ہے جو ان امور کا قائل نہیں؟ خود آپ بھی احادیثِ کثیرہ کے منسوخ و ضعیف و متروک و مؤول و غیرہ ہونے کے قائل ہیں، فرق ہے تو اتنا ہے کہ آپ خلافِ قاعدہ عقل و نقل ان امور کو احادیث میں جاری کرتے ہیں، اور علماء و فقہاء مطابق حکم عقل و نقل ان کا استعمال فرماتے ہیں، دیکھئے!

۱۲۔ منہ آنا: مراد حاصل ہونا ۱۳۔ منہ آنا: برا بھلا کہنا، طعن و تشنیع کرنا ۱۴۔

۱۵۔ علاماتِ قیامت میں سے ہے کہ اس امت کے پچھلے پہلوں پر لغت کریں گے (مشکوٰۃ حدیث ۵۴۵) ۱۶۔

① آپ حدیث لَاصَلَوَۃَ لَیْسَ لَکُمْ یَعْمَ اَیَّامُ الْقُرْآنِ کے عموم پر ایسے جیسے کہ نہ تو نص قرآنی اِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ کے خلاف کا خیال کیا، نہ حکم نبوی وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا کی پرواہ کی، نہ استثنائے حضرت جابرؓ اِنَّ تَکُوْنُ وَاَوَّالِ الْاِمَامِ جو مرفوعاً و موقوفاً مروی ہے قبول ہوا، نہ ارشاد وَفَرَّاءٌ کَانَ الْاِمَامُ قَرَاءَ کُلِّہُ کی ————— کہ جس کے بعض طرق صحیح بلکہ علی شرط الشیخین ہیں ————— شنوائی ہوئی، بلکہ یہی ارشاد ہوا کہ کسی حال میں قرابت فاتحہ ترک نہ ہو، خواہ امام سکات کرے یا نہ کرے، اور حدیث صحیح سے ثبوت سکات ہو یا نہ ہو، چنانچہ یہ جملہ امور دفعۃً راجع میں مفصل گذر چکے ہیں، بالجمہ جب آپ ظاہر عموم پر اڑے تو ایسے اڑے کہ اکھاڑے نہ اُکھرے، قرآن کی شنوائی ہوئی نہ احادیث صحیحہ کی، ارشاد و صحابہؓ کا خیال ہوا نہ اقوال ائمہ کا۔

② اور جب تخصیص کی سوچی تو حدیث صحیح اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَا یَسْجُسُ شَیْءٌ کی تخصیص کو بوجہ استثنائے اِنَّ تَغْفَرَ لِحُبَّہُ اَوْ طَعْمُہُ اَوْ لَوْنُہُ جس کو نبیؐ نے اور ابن ماجر نے بھی اسی کے قریب قریب بیان کیا ہے، آپ نے قبول و منظور فرمایا، حالانکہ زیادتی مذکورہ کی ضعف کے آپ بالتصریح قائل ہیں۔

سواس سے ظاہر ہے کہ آپ کے غیر مقلد و مجتہد ہونے کے یہی معنی ہیں کہ آپ مطالبہ نبوی حدیث اور عمل بالحدیث میں کسی قاعدہ عقلیہ و نقلیہ کے ہرگز پابند نہیں، جو خیال دل میں سما گیا اس کے مقابلہ میں قوی سے قوی دلیل بھی صَبَّارٌ مَشْتُوْرٌ آئے ————— آپ کے رد و رد زیادہ وقعت نہیں رکھتی، اور اپنے خیال کی تائید کی وجہ سے دلائل ضعیفہ بھی اعلیٰ درجہ کے ثبوت مدعا، اور دلائل قویہ کے مقابلہ میں معمول بہا ہو جاتے ہیں۔

حدیث لَاصَلَوَۃَ لَیْسَ لَکُمْ یَعْمَ اَیَّامُ الْقُرْآنِ کی تخصیص آپ کے خیال کی مخالفت کی وجہ سے نہ نص قرآنی سے ہو سکی، نہ احادیث صحیحہ صریحہ سے یہ کام چلا، اقوال صحابہؓ وغیرہ کا تو ذکر کیا ہے؟ اور حدیث اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ لَا یَسْجُسُ شَیْءٌ کی تخصیص پائس مشرب کی وجہ سے زیادتی ضعیفہ سے تسلیم کر بیٹھے، حالانکہ خود حدیث اَلْمَاءُ طَهُوْرٌ کے مقابلہ میں احادیث صحیحہ مثل ولوغ کلب اور لَا یَبُوْلُنَّ لِحَدِّکُمْ فِی الْمَاءِ الرَّاکِدُ الخ اور مُسْتَقِظٌ اور قُلْتُیْنِ وغیرہ کی وہ وہ تاویلات تراشی ہیں، اور حسب قواعد معقول و حدائث ثمانیہ تناقض کی وہ تحقیق فرمائی ہے کہ جن کو مؤول حدیث و تارک

حدیث فرماتے ہیں وہ بھی وہاں تلک نہ پہنچ سکے، بلکہ بہت پیچھے رہ گئے، مگر پھر تماشا ہے کہ یا تو حدیث الماء کھڑو کے روبرو احادیث مذکورہ متعدد صحیحہ کی تاویلات رکھ کر ضعیفہ فرما کر آپ اس کو بنفسہ معمول بہا بنائیں، اور یا اس زیادتی سے کہ جس کے ضعف کو خود بھی تسلیم فرماتے ہو، خلاف مذہب اہل حدیث اس کی تخصیص زور و شور کے ساتھ آپ بیان فرمائیں، چنانچہ یہ مضامین اسی کتاب کے دفعہ عاشتر میں بالتفصیل مذکور ہو چکے ہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ دربارہ تاویل و تخصیص و تنقید و تعارض حدیث آپ کا قدم کسی سے پیچھے ہٹا ہوا نہیں ہے، فرق ہے تو یہی ہے کہ بے چارے مقلدین حسب قواعد عقلیہ و نقلیہ ان امور کو جاری کرتے ہیں، اور آپ محض اپنے خیالات و توہمات سے کام لیتے ہیں، اور اسی پابندی عقل و نقل کی وجہ سے ان کو مقلد کہتے ہیں، اور آپ مجتہد العصر کہلاتے ہیں، سو ہم بھی اس وجہ سے آپ کو مجتہد سمجھتے ہیں، اور وہ تعجب و تردد جو کہ آپ کے مجتہد ہونے میں ہم کو لاحق تھا، الحمد للہ کہ اس کازالہ بالکلیہ ہو گیا، اور خوب سمجھ میں آ گیا کہ آپ اور آپ کے امثال اول اس لقب کے مستحق اور اس منصب کے لائق ہیں، مقلدین بے چارے تو کس شمار میں ہیں؟ آپ تو بعض ان امور کے بھی مقتید نہیں جس کے ائمہ مجتہدین پابند ہیں۔

مگر ہاں اس میں البتہ تردد و حیرت ہے کہ آپ مدعی عمل بالحدیث کس وجہ سے ہیں؟ اور زمرہ اہل ظاہر میں کیونکر شمار ہوتے ہیں؟ اس کی وجہ بجز اس کے کہ آپ صاحب نقطہ زبانی تحسین و توصیف عمل بالحدیث میں رطب اللسان ہیں، اور مجتہدین و فقہاء مقلدین سے آپ کو تعصب و عناد ہے، اور بظاہر کچھ سمجھ میں نہیں آتی، لَعَلَّ اللّٰهُ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا۔

اب اس خوبی و لیاقت پر آپ سب کے ذمہ مخالفت حدیث کا الزام لگاتے ہیں، اور آپ کے جو کچھ خیال میں آتا ہے سو کرتے ہیں، اور وہی پر ادنیٰ وہم سے ترک حدیث کا فتویٰ دیا جاتا ہے، اور اپنے آپ جو اٹا سیدھا سمجھ میں آتا ہے بلحاظ نصوص اس پر عمل کیا جاتا ہے، باوجود اس کے آپ شریع سنت سمجھے جاتے ہیں، اور سب کو مخالف سنت کا لقب دیا جاتا ہے!!

لہ امثال: مانند ۱۵ شاید اللہ تعالیٰ آئندہ کوئی نئی بات دل میں پیدا فرمادیں (اور آپ کے اہل حدیث ہونے کی حقیقت سمجھ میں آجائے، اب تک تو آئی نہیں) ۱۲

اپکے نصیب میں تو ہزارواں حصہ بھی نہیں! علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ فرمانا کہ:

”اول تو چاروں اماموں میں
حشیش بٹی گئی ہیں، بعدہ کوئی حدیث مخصوص ہے، کوئی مؤول، کوئی متیہ، کوئی معارض

وغیر ذلک من الاحتمالات الکثیرہ“

آپ کی قلتِ تدبر و شدتِ تعصب پر دال ہے، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ وہ کون ہے جو جملہ احادیث کے ظاہر پر عمل کرتا ہے؟ اہل فقہ ہوں یا اہل ظاہر، تاویل و تخصیص وغیرہ احادیث میں سب جاری کرتے ہیں، حضرت فخر عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور حضرات صحابہ کرام سے یہ بات صریح بکثرت ثابت ہیں، احادیث کو ملاحظہ فرمائیے، غایت سے غایت فرقی اگر ہے تو یہ ہے کہ علمائے راجحین اور ان کے متبعین بیابندی قواعد نقلیہ و عقلیہ اس قسم کے تصرفات و نصوص میں جاری کرتے ہیں، اور آپ اور آپ کے اُنشال اپنے اجتہاد طبع زاد کے زور سے خلاف نقل و عقل جو چاہتے ہیں کر گزرتے ہیں، کما مَرَّ آناً

اور بوجہ اختلاف مسائل فقہ اگر ائمہ اربعہ میں آپ کے معنی مراد کے موافق احادیث کا منقسم ہونا لازم آتا ہے، اور اس وجہ سے شوافع، اخاف وغیرہ کے حصہ میں ایک ایک رُبع مجموعہ احادیث کا آتا ہے، تو اس کی تسلیم میں بھی آپ ہی کو زیادہ دقت پیش آئے گی، کیونکہ ہر عجم جنابِ مقلدین ائمہ اربعہ کو ایک ایک رُبع تو میسر ہو گیا، بخلاف محدثین زمانہ حال کے کہ بتنی زبانیں اتنے ہی مذہب ہو رہے ہیں، سو اس حساب سے تو آپ کو ہزارواں حصہ بھی نصیب نہیں ہو سکتا! جیسا خلافِ فروعی بن المذہب الاربعہ موجود ہے، ویسا ہی اختلاف مسائل محدثین زمانہ حال میں محقق ہو رہا ہے، اور ہر ایک مجتہد مستقل نظر آتا ہے، مسئلہ تحدید مابین دیکھئے! آپ نے ہی جمہور محدثین بلکہ خود رائے رئیس المجتہدین مولوی نذیر حسین صاحب کا خلاف کیا ہے، مسئلہ تقلید میں دیکھئے! خود رئیس المجتہدین کی رائے پہلے کچھ اور تھی بعد میں کچھ اور ہو گئی، بغیر اور ثبوت الحق تحقیق کو ملاحظہ فرمائیے، اور آپ تو نہ متیار کے تابع نہ ثبوت الحق تحقیق کے پابند، اگر تابع ہو تو وہی تقلید کی قید لگے میں پڑتی ہے۔

اور یہ امر ظاہر ہے کہ بین الائمہ الاربعہ جو خلاف ہے اس کا معنی فقط یہی ہے کہ حدیث کے معنی سمجھنے اور اس پر عمل کرنے میں ایک دوسرے کے تابع نہیں، بلکہ بالاستقلال جو معنی راجح معلوم ہوتے ہیں ہر ایک اس کا پابند ہے، اور بوجہ غلبہ ظن اسی جانب کو حق سمجھتا

ہے۔ سو یہی امر بعینہ باہم محدثین زمانہ حال میں موجود ہے۔ یعنی ہر ایک یوں چاہے جسے کہ مثل
انکہ مجتہدین بلا امتیاز غیر محدث پر عمل کرے، اور جو ضنون اپنی رائے میں حدیث سے راجح معلوم
ہو اس کو منقول بن لے کر لے، تو جیسا کہ یہ اختلاف رائے و اہم وہاں اختلاف مسائل پیش آیا،
بادور دیکھ ہر ایک امام کا خدشا اعلیٰ یہی تھا کہ مطابقت اورش اور رسول عمل کیا جائے، بعینہ ایسا
ہی یہاں بھی اختلاف ضروری پیش آئے گا، گو خصوصاً دہرہ دہرہ اور حدیثی ظاہر حدیث اگر ایسے
واحد معین ہوتے کہ جس میں اختلاف رائے کی گنجائش ہی نہ ہوتی، تو آؤ وہ ظاہری و آجانبیہ
و آجانبیہ و امام شوقانی و فتاویٰ مدنی و حسن خاں و کوئی تدریس صاحب و غیرہ حاصلین
علی الاعمال ہیں ایک مسئلہ بھی مختلف فیہ نہ ہوتا، حالانکہ خود اہل ظاہر ہیں باہم سیکڑوں مسئلے
مختلف فیہ موجود ہیں۔

بالمجرب ایک، دوسرے کی رائے اور فہم کا تابع نہ ہوگا، بلکہ اپنی رائے کو فہم مطاب
حدیث میں مستقل سمجھے گا، تو آؤ قیاس اختلاف ضروری ہے، بناؤ علیہ محدثین زمانہ حال مثل مولوی
محمد حسن صاحب و غیرہ جب اپنی رائے پر دربارہ عمل بالمحدیث اختیار کر کے ترک تفسیر اختیار
فرمائیں گے، تو ضرور مسائل شرعیہ میں اختلاف نہ کو پیش آئے گا، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ
مجتہدین یا خیر انھوں نے اگر اپنی رائے کو مستقل سمجھتے ہیں تو باہم ایک دوسرے کے مقابلہ میں مستقل
سمجھتے ہیں، یہ غرض کہ مثل بعض محدثین زمانہ اخیر اپنے معنی اور فہم کے مقابلہ میں نہ اجماع کی انہیں
نہ اقوال صحابہ و متبرکین حدیث کی مائیں، بلکہ علیہ شوقی عمل بالمحدیث میں مانتا تو درکنار ادباجات
عری و بدعات عقلی و غیرہ کی غرضت تیار ہوئے گئے، بلکہ احادیث و روایات میں قابل امتناع و تخریج
ہی بھی جائیں، اور ترکی کریں تو پھر کسی کی بھی مشنوائی نہ ہو رہی وجہ سے کہ کوئی استوداع علی العرش
کے معنی خلاف ملت کہہ رہا ہے، کوئی تشکیک حرمت میں محتال ہے، کوئی طہت نکاح کو پار میں
محدود نہیں رکھتا، بلکہ عام اہازت ہے کہ جتنے پاسے نکاح ایک وقت میں کر لو، کوئی جسد کی
اول اذن کو بدعت کہتے، کوئی پیش تراویح کو مذہب سمجھتے، کوئی طہت منہ میں سے نقطہ
نفس ٹھٹھ سے باقی رکھنے پر عمل کرتا ہے، کوئی بیکچین چٹھن سادہ پر شیخ غالی کا حکم جاری کرتا
ہے، کوئی طہات ثلث لی وقت واحد کے دو را کو باطل کہتا ہے، حالانکہ اکثر اربعہ میں ان
مسائل میں باہم خلاف نہیں، سو جب اس کو دیکھا جاتا ہے تو پھر تو وہی خلاف مذکور جس کی
بنابر یہے ہمارے لکھتے متوجہ تھے اور وہ بالا ہوا جا کہے۔

جناب مجتہد صاحب! آپ نے احادیث کے منقسم ہونے کے اچھے معنی تراشے جن کی رو سے ایک دو حدیث صحیح تو کیا؟ کوئی ضعیف حدیث بھی اگر آپ کے حصہ میں آجائے تو زہے نصیب! مجھ کو تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ادھر تو آپ کو عمل بالمحدیث اور اجتہاد کا شوق، ادھر آپ نے بوجہ اختلافِ فردی احادیث کو بن المجتہدین ایسا منقسم فرمایا کہ آپ کو ایک دو حدیث کے ملنے کی بھی امید نہیں، تو اب ناچار بوجہ شوقِ اجتہاد و عمل بالمحدیث آپ ایجادِ احادیث کی طرف متوجہ نہ ہوں گے تو پھر کیا کریں گے؟ نعوذ باللہ من سوء الفہم۔ پھر اس فہم و فراست پر غضب ہے کہ آپ بے باک نہ جملہ محدثین و سلفِ صالحین پر زبان درازی فرماتے ہیں!

آدم بر سر مطلب | اب مجتہد صاحب کی طولِ لا طائل و طعن و تشنیع کے جواب کے بعد مطلب اصلی شروع کرتا ہوں، اور ڈس گیا رہے شائیں جو ہم نے ادلہ کاملہ میں بیان کی تھیں، اُن کے جواب میں جو مجتہد صاحب نے بڑی عرق ریزی فرمائی ہے اس کی کیفیت ہدیہ ناظرین کرتا ہوں۔

ہمارا پہلا سوال | سنئے! ہم نے مجتہد صاحب کی نسبت یہ عرض کیا تھا کہ: ”آپ کی ظاہر پرستی اور خود رائی سے ہم کو یہ بھی اندیشہ ہے کہ آپ بہت سی احادیث کو معارضِ قرآن سمجھ کر پایہ اعتبار سے ساقط فرمائیں گے کیونکہ حدیث کو صحیح ہی کیوں نہ ہو، پڑ کہیں قرآن کو ملتی ہے؟“ _____ حدیثوں اور روایات تواریخ سے بہ نسبت قرآن شریف اگر کفار کا ریب و تردیدیں ہونا سمجھ میں آئے، تو خود قرآن میں لَذِیْبٌ فِیْہِ فرماتے ہیں، جس سے وقوعِ مکروہ فی سیاق النفی بالکل ریب و تردید کا نہ ہونا ثابت ہوتا ہے، انتہی۔

ان کے جواب کی تمہید | اس کے جواب میں مجتہد بے بدل اول تو وہی پرانار و ناروتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ ”اربابِ اُتھاب پر سنجوی واضح و واضح ہے کہ کوئی سوال ان کی رائے سوالوں میں سے استحقاقِ جواب نہیں رکھتا، کیونکہ سوال بمقابلہ سوال ہے، اور نیز کوئی غرض صحیح قابلِ سماعت اہلِ انصاف ان سوالوں سے معلوم نہیں ہوتی“ اس کے بعد کسی قدر رجوش میں آئے ہیں تو کہتے ہیں کہ ”شاید ان سوالات

لہ بدفہمی سے ہم اللہ کی پناہ و صونڈھتے ہیں ۱۲ لے اب میں اہل مطلب بیان کرتا ہوں ۱۳ لے اُربابِ اُتھاب عقل لالے

سے یہ عرض ہو کہ سوالات مذکورہ میں جس طرح تم تاویل کرتے ہو، اسی طرح ہم بھی مسائل عشرہ میں تاویل کرتے ہیں۔“

سوالیات کا مقصد منشأ اعتراض کو باطل کرنا تھا |

جیسے آپ اَحْسَنُ الْمُتَكَلِّمِینِ وہ صاحبِ توفیقِ بول آپ کے بے شک ان سوالات کو بے محل تصور فرمائیں گے مگر جو صاحبِ کفہم سلیم رکھتے ہیں، اور شل آپ کے نشہ اجتہاد نے ان کے دماغ میں کوئی اثر پیدا نہیں کیا، وہ عبارت واضحہ اولہ کا ملہ سے صاف سمجھ لیں گے کہ سوالاتِ مذکورہ سے آپ کے سوالات بلکہ منشأ اعتراضات کو باطل کرنا منظور ہے، اور یہ غرض ہے کہ یہ اندازِ ظاہر پرستی جو مجتہدینِ زمانہٴ حال کو باعثِ طعن فی شانِ الائمۃ والمقلدین ہو رہا ہے، اگر اختیار کیا جائے تو مجتہدین و مقلدین تو کس شمار میں ہیں! خود آیاتِ قرآنی و احادیثِ نبوی میں اس درجہ مخالفت و تعارض آپ کے طور پر پیش آئے گا کہ دین کی توفیرِ نظر نہیں آتی! سو خدا کے لئے آپ اس ایجادِ بندہ سے باز آئیے، ورنہ وہ امور جو مضموص و مسلم جملہ امت ہیں، ان میں باوجود غایتِ ظہور آپ کے شرب کے موافقِ نصوص و اجماع کا صریح انکار کرنا ہوگا، اور دُش گیارہ مثالیں اولہٴ کا ملہ میں۔ جو کہ تمام عالمِ حتیٰ کہ مدعیانِ اجتہاد کے نزدیک بھی مسلم ہیں، لیکن مسلکِ ظاہر پرستی الفاظ کے موافق ان میں تعارضِ نظر آتا تھا۔

تنبیہ کے لئے بیان کی تھیں، سو جس امر پر تنبیہ کرنی منظور تھی اس کو تو ہمارے مجتہد صاحبِ کیا تسلیم فرماتے؟ خوبیِ قسمت سے اول تو اس میں حیرانی و سرگردانی پیش آتی ہے کہ ان سوالوں کے ذکر سے غرض کیا ہے؟

مسلم بات ہی سے الزام دیا جاتا ہے | اس کے بعد جو کچھ ہوش کی بات کہی تھی، چنانچہ ابھی گزر چکی ہے، تو اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ:

دریہ قیاس محض غلط اور مع الفارق ہے، کیونکہ یہ شبہات آپ کے، فریقین کے نزدیک مردود اور ہباءً مستثویا کے مصداق ہیں، سوان اعتراضات سلم الہد عند الفرعین

کو آپ یہاں پر کیوں وارد کرتے ہیں؟ " اتنی سخت حیرت ہے کہ مجتہد صاحب اس دعوے فضل و کمال پر یہ بھی نہیں جانتے کہ کسی کو اسی امر سے الزام دیا جاتا ہے جو امر کہ اس کے نزدیک مسلم ہوتا ہے، سو بروئے فہم مبنائے الزام جس قدر زیادہ تم و بدیہی ہوگا، اسی قدر الزام قوی سمجھا جائے گا۔

مثال سے وضاحت دیکھئے! قول یہود ما ائزک الله على بئیر من شیء کے جواب میں جناب باری عز اسمہ ارشاد فرماتا ہے قُلْ مَنْ ائزک الکتاب الذی جاء به موسىٰ غور فرمائیے کہ حق تعالیٰ شائے یہود کو ان کے امر مسلم یعنی نزول کتاب علی موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے الزام دینے کا ارشاد فرماتا ہے، مگر یہود کو بوجہ فقہ ان لیاقت و استعداد الزام کھانا پڑا، ورنہ یہ جواب لطیف جو تیرہ سو برس کے بعد سمجھ میں آیا ہے، خدا خواستہ اگر ان کو معلوم ہوتا، اور وہ بھی یہی جواب دیتے کہ نزول کتاب علی موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام تمہارے نزدیک بھی مسلم ہے تو اب اس پر شبہ کرنا مردود عند الفریقین ہے، پھر اس شبہ کو ہم پر کیوں وارد کرتے ہو؟ تو ان ملزمین کو ملزم بننا پڑتا، نعوذ باللہ من سوز الفہم۔

ان کا تحقیقی جواب اس کے بعد مولانا مجتہد صاحب نے طرقات کے بعد جواب تحقیقی صلی شبہ ان کا کیا ہے، اور روایات حدیث و اخبار تواریخ کا جو تعرض لادب فیہ سے مفہوم ہوتا تھا اس کا جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”لَا رِبَّ فِیْہِ مَعْنٰی ہِیْ کہ کوئی شخص بصیر و بینا بعد حاصل کرنے نظر صحیح کے ریب

و شک نہیں کر سکتا، اور تعلقی ریب کے واسطے فی نفسہ وہ قابل نہیں ہو سکتا، اور کسی حق

مخصب کا شک و ریب کرنا کسی عاقل کے نزدیک مجرب نہ ہوگا " انتہی ۔

جواب الجواب | سو اول تو مجتہد صاحب بروئے انصاف یہ فرمائیں کہ وقوع مکروہ فی

۱۔ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی (الانعام آیہ ۹) ۱۲

۲۔ آپ کہیے کہ وہ کتاب کس نے نازل کی ہے جس کو موسیٰ لائے تھے؟ ۱۳

۳۔ ملزمین: جمع ہے ملزم کی، ملزم اسم فاعل ہے جس کے معنی ہیں الزام دینے والا، اور دوسرا ملزم

اسم مفعول ہے جس کے معنی ہیں الزام لگایا ہوا، مجرم، گنہگار تصور دار (مگر عام لوگ اس دوسرے لفظ

کو بھی ملزم (زا کے زیر کے ساتھ) بولتے ہیں، یہ عوامی غلطی ہے " ۱۴ وہ یعنی قرآن کریم ۱۵

سابقہ اثنی اور اثنی عشری میں جو کہ باطل ربیب و تردؤ کی نفی پر صراحت دال ہیں، کسی کے دل میں کیوں نہ ہو، اس کے یہ معنی مراد لینے کو بعید و صاحب نظر سمجھ کر اس میں تردؤ نہیں تاویل و تجسس نہیں تو کیا ہے؟ اب اگر کوئی ہوا سلاہ عقل و نقل کسی شخص کی تاویل کرے تو آپ اس پر کس منہ سے زبان درازی کرتے ہیں؟!

دوسرے حدیث لمعادہ لا یصلحہ الا یحکمہ اللہ آپ میں بعینہ یہی نفی اور استغراق تو موجو د تھا جس کے بعد سے ہرگز سے شدد کے ساتھ آپ یہ فرما چکے ہیں کہ:

ہی حدیث لمعادہ لا یصلحہ الا یحکمہ اللہ سبب عموم وشمول اپنے کے امام اور ماموم اور مفرد

کو خواہ نماز عینہ ہو یا سرتہ محبت جن اور دلیل ظاہر نہیں تو کیا ہے؟ اور فرق اور میں

امام و ماموم کے بار میں نماز عینہ و سرتہ کے بلا تینہ اور دونوں کے ہم کس طرح قبول کریں

کہ حدیث مذکورہ فرق امام و ماموم کے باوجود بلند و بقرات فاکر کو کفار فرما دی ہے؟

اور عام ہے سبب علیوں کو خواہ عام ہو یا مفرد۔ انجمن

پھر کیا وجہ ہے کہ میں دلیل کی وجہ سے آپ زور زور کے ساتھ حدیث لا یصلحہ الا یحکمہ اللہ عموم وشمول جو افراد کو ثابت فرماتے ہیں لا یصلحہ الا یحکمہ اللہ عموم وشمول کون جانا رہا؟ اور میں عموم و استغراق کے احکام پر حدیث لا یصلحہ الا یحکمہ اللہ کو دوبارہ عموم وشمول ماموم کی حکم و وجوب القراءۃ نفی صریح قطعی بلا تینہ باوجود بلند فرمایا جانا تھا، باوجودیکہ اس موقع میں وہی استغراق علی و وجہ اجمال موجود ہے، پھر لا یصلحہ الا یحکمہ اللہ آپ کو ربیب کی کیا وجہ ہے؟ مثل سابق یہاں بھی جو افراد ربیب کی نفی مخصوص و قطعی الدلائل فرماتے، خواہ کوئی عینہ کے قلوب میں جو یا معاذ اللہ کے، اور باب بعیرت کے دل میں گذرے یا متخصیصین نبھال کے، اور اگر یہاں نفی ربیب باطلیہ کی صورت میں تعارض روایات وغیرہ کا ضرر ہے تو وہاں بھی در صورت وجوب القراءۃ علی الامام نفس قرآنی روایات حدیث کا اختلاف موجود ہے، پھر قیاس ہے کہ میں اس کے آپ ٹکرتے، اور اس کی وجہ سے دوسروں کو مطمئن بنایا جانا تھا، اب خدا کی قدرت ہے کہ پوشاقت اس کا اقرار ہو بلکہ فرق کرے تو یہی ہے کہ بے چارے عقلمند نے خیر و امد نفی الثبوت میں جو تاویل کی تھی، آپ نفی قرآنی قطعی الثبوت میں وہی تاویل فرما رہے ہیں۔

تاکہ اب تو مجتہد صاحب بھی سمجھ لیں گے کہ ان سوالات کے کرنے سے کیا فربض نفی؟ اور وہ مجتہد صاحب کو ان سوالات کی نسبت جوش آ رہا تھا یا ان مسائل باطل مانا ہو گا،

خدا کی قدرت ہے کہ جن امور کے انکار کی بار بار بصراحت نوبت آچکی ہے، سوالات موجودہ کے ذیل میں مجتہد صاحب بڑی جدوجہد کے ساتھ انہی امور کے جگہ جگہ مدعی ہو رہے ہیں، وَلَٰكِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ۔

باقی حمد للہ جیسے اَصْلُوۃ کے ظاہر معنی اور عموم وشمول کو بجنسہ قائم رکھ کر ہمارے مدعا میں اصلاً فرق نہیں آتا کَمَا بَيَّنَّا فِي الدَّفْعِ الرَّابِعِ، ایسا ہی اَدْرِيۃً فِیْہِ کے ظاہر معنی بتانا وایل حسب فرمودہ علمائے راسخین ہمارے پاس موجود ہیں، مگر ان کے بیان کی یہاں کچھ ضرورت نہیں، ہمارا مقصود تو یہی ہے کہ مجتہدین جدوجہد کے ساتھ تاویلات بعیدہ بیان فرمائیں، اور ظاہر کو ترک کریں، اور ہم ان کی اس لیاقت کو دیکھ کر ان کو اس امر پر متنبہ کریں، اور یہ شعر پڑھیں۔
آئینہ شہراں را کند روبرو مزاج احتیاج است احتیاج است اصلاح

خوشہ چینی بھی اور برائی بھی! ان دونوں امر کے بعد یہ عرض ہے کہ تاویل فرمودہ مجتہد صاحب برسر و چشم، مگر یہ تو فرمائیں کہ یہ تاویل آپ کا ایجاد واجتہاد ہے، یا علمائے مقلدین کی تقلید ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ وہی تاویل ہے جو اکثر تفاسیر متداولہ میں مرقوم ہے، پھر تعجب ہے کہ جن مقلدین کے بارے میں آیات مُزَنِّہ فی شان المُشْرِکِ لکھی جاتی ہیں، اور دربارہ تاویل احادیث ظنیہ ان کو الفاظ ضنیہ کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے، اب آیات قرآنی میں ان حضرات کی وہی تاویلات غایت وثوق کے ساتھ رقم فرمائی جاتی ہیں، اور اس بارے میں انھیں کاتباء و تقلید کی جاتی ہے،

کس نیا موخت علم تیرا زمن کہ مرا عاقبت نشانہ نہ کر دے

مقتضائے انصاف وغیرہ تو یہ تھا کہ اول تو ان سوالات کے جواب حسب ظاہر بلا تاویل بعید تحریر فرمانے تھے، ورنہ تاویل ہی کرنی تھی تو قوت اجتہاد یہ سے کچھ کام لینا تھا، یہ وہی قصہ ہے کہ رئیس المجتہدین جن کتابوں سے فتویٰ نقل کرتے ہیں، اور جن کے طفیل سے مفتی بن رہے ہیں، انھیں کو سب و تبرائے یاد فرمائیں۔

۱۔ لیکن اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں کرتے ہیں (البقرہ آیہ ۲۵۳) ۱۲

۲۔ وہ بات جو شیریں کا مزاج کو مڑی جیسا کر دیتی ہے پرجاحت ہے، حاجت ہے اور حاجت! ۱۲

۳۔ کسی نے نہیں سیکھا تیرا اندازی کا فن مجھ سے بڑھ کر اس نے بالآخر مجھ ہی کو نشانہ نہ بنایا ۱۲

ان کا تاویل جواب اس تاویل کے بعد جس کو مجتہد صاحب جواب تحقیقی فرماتے ہیں، دوسری تاویل اور آیت لَازِبٌ فِیْہِ یٰسِیٰن کرتے ہیں، جواب تحقیقی تو ایک بھی نہیں، اتنا فرق ہے کہ اس تاویل میں معنی نفی لَازِبٌ فِیْہِ میں تصرف کیا تھا، دوسری تاویل میں نفی میں تصرف کیا جاتا ہے (فرماتے ہیں)

قولہ : اور آپ نے لَازِبٌ فِیْہِ کو هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ سے قطعاً کیوں علحدہ کر دیا؟
یوں سمجھ لیا ہوتا کہ لَازِبٌ فِیْہِ لِّلْمُتَّقِیْنَ اور هُدًی کو حال لازمہ ضمیر مجرور سے کر دیا ہوتا
اور عامل اس کا ظرف کو جو صفت منفی واقع ہے سمجھ لیتے، غرضیکہ اہل حق آپ کے اس سوال
کے بہت جواب دندان شکن دے سکتے ہیں۔

جواب الجواب اقول: مجتہد صاحب! باوجود دعویٰ عمل علی الظاہر نظم قرآنی میں اسی تاویلات خلاف اولیٰ و خلاف ظاہر بیان کرنی، اور تقلیدین کی تقلید سر دھرنی، اور طریقہ ظاہر پرستی کو چھوڑ کر ان کا طرز پسند فرمانا، آپ جیسے محقق سے بہت بعید ہے، اس صورت میں تو آپ خود ہم رنگ تَوَدِیْن ہو گئے، تو اب کس غری پر کسی کو مطعون کر سکتے ہو؟ اور نیز یہ وہی تاویلات قبول فرما رہے ہیں پر پہلے انکار و استنکاف کیا جاتا تھا، علاوہ ازیں کیا وجہ ہے کہ معنی ظاہر و متبادر بلا ضرورت ترک کر کے یہ تاویل بعید کی جاتی ہے؟
اس کے سوا یہ امر نقل ثابت ہے کہ عند الجمہور لَازِبٌ فِیْہِ بروقت کرنا چاہیے، پھر ظاہر کا خلاف کرنا، اور قرارت مقبولہ جمہور کو ترک کرنا، اور بلا ضرورت ایسی تاویلات غیر متبادرہ کو تسلیم کرنا، بالخصوص آپ جیسے مدعی تحقیق سے باعث تعجب ہے! دیکھیے! امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

والذی ہُوَ اَسَمُّ عَرَقًا فِی الْمَلَاعَةِ
اَنْ یُّضَرَبَ عَنْ هَذَا الْمَجَالَ صَنْحًا
وَان یُقَالَ: اِنْ قَوْلَهُ اَلْمَحْمَلَةُ
یُرَاسُہَا، اَوْ طَائِفَةٌ مِّنْ حُرُوفٍ
اَلْمَعْجَمِ مُسْتَقِلَّةٌ بِنَفْسِہَا، وَذَلِکَ
(اور وہ بات جو فہم بلاغت میں سب سے زیادہ مضبوط
ہے یہ ہے کہ اس جولان گاہ سے بالکل ہی صرف
نظر کر لی جائے، اور یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد
اَلْمَحْمَلُ مُسْتَقِلٌ جِلْدًا، یا حُرُوفٌ جِلْدًا، کا ایک حصہ ہے
جو مستقل بالذات ہے، (یعنی جملہ نہیں ہے) اور ذَلِکَ

لے اس میں متقیوں کو کوئی شک نہیں ہے ۱۱ لے یعنی فِیْہِ کی ضمیر مجرور سے ۱۱

الکتاب جملة ثانیة، وَلَا رَيْبَ فِيهِ ثَالِثَةٌ، اور لَدَيْهِ فِيهِ سِرَاجَةٌ
وَهُدًى لِّلْمُتَّقِينَ رَابِعَةٌ، اِلَى الْاَحْزَامِ قَال
(تفسیر کبیر ص ۲۲ ج ۲)
بیضی میں منقول ہے :

وَالْأَوَّلَىٰ اِنْ يَّقَالَ : اِنَّمَا اَرْبَعٌ جَمِیْلٌ
مُّتَّسِقَةٌ تَغْتَرِّزُ الْاَلْحَقَّةَ مِنْهَا السَّابِقَةُ
وَلِذَلِكَ لَمْ يَدْخُلِ الْعَاطِفُ بَيْنَهَا، اِنَّمَا (تفسیر بیاضی)
اور بہتر یہ کہنا ہے کہ وہ چار بالترتیب جملے ہیں،
جن کا پچھلا پہلے کو مدلل کرتا ہے چنانچہ ان جملوں
کے درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا

علیٰ ہذا القیاس یہ امر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ اولیٰ عند العقل اور راجح بطریقہ نقل
یہی امر ہے کہ لَدَيْهِ فِيهِ پُر و فہم کیا جائے، پھر کیا وجہ ہے کہ آپ اپنی تاویل پورا کرنے کے
لئے نظم قرآنی کو خلاف ظاہر و خلاف اولیٰ پر حمل فرما رہے ہیں؟ اس سے ظاہر ہے کہ آپ تو
نصوص قطعیہ میں بھی ان تاویلات بعیدہ سے نہیں چوکتے کہ جن کو مقلدین بھی مقبول نہیں سمجھتے،
پھر اس خوبی و لیاقت پر تمام عالم کو مطمئن بنایا جاتا ہے، اور اپنے آپ کو عامل بالحديث، اور
سب اہل مذاہب کو مُمَوِّزِل حدیث بلکہ تارک حدیث سمجھا جاتا ہے!

اعترض اور پکا! علاوہ ازیں احقر کے نزدیک تو اس تاویل فرمودہ جناب کے تسلیم کرنے
کے بعد بھی وہ تعارض ظاہری مرتفع نہیں ہوا، کیونکہ تاویل مذکورہ کا

خلاصہ تو یہی ہوگا کہ اس کتاب میں متقیوں کو کسی قسم کا ریب نہیں، غرض اس صورت میں لَدَيْهِ
کو آپ بھی استفراق و عموم پر قائم رکھتے ہیں، اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کیا، فقط یہ تصرف کیا ہے
کہ اہل تقویٰ کو نفی ریب کے ساتھ متصف و مختص مانا ہے، حالانکہ مسلم شریف میں بروایت حضرت
ابن کعبؓ مذکور ہے کہ جب دو شخصوں نے سورت قرآنی کو مختلف طور سے پڑھا، اور نزاع
آپؐ کی خدمت تلک پہنچا، اور آپؐ نے سننے کے بعد دونوں کی تصویب فرمائی تو حضرت ابن کعبؓ
کہنے فرماتے ہیں : فَسَقَطَ فِي نَفْسِي مِنَ التَّكْذِيبِ وَكَذَا ذَكَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ (بہریرے
دل میں ایسی تکذیب دالی گئی کہ زمانہ جاہلیت میں بھی میرا وہ حال نہ تھا) جس کی شرح میں امام نووی
أَشَدُّ وَمَا كُنْتُ عَلَيْهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ (یعنی زمانہ جاہلیت میں میرے دل میں جو تکذیب تھی اس سے

بھی زیادہ سخت، فرما رہے ہیں، افسوس کہ جس امر کو مجتہد صاحب معیوب و مذموم فرماتے تھے، اور اس کے مرتکب کو مؤذِل و تارکِ حدیث سمجھتے تھے، اب بوجہ احتیاج اس کا خود مرتکب ہونا پڑا، اور تاویلاتِ بعیدہ غیر مقبولہ بھی تسلیم کرنے سے کچھ باک نہ کیا، اور مقلدین کے کلام کو اپنا متشکک بنایا، اور ان کا رُفْقہ تقلید اس باب میں لگے میں ڈالا، کہ کسی طرح اَلَّذِیْبَ فِیْہِ کے معنی درست ہوں، اور قرآن شریف سے نفی ریب بالکلیۃ محقق ہو جائے، اور روایات و اخبارات کا تعارض آیت کے ساتھ پیش نہ آئے، مگر خوبی قسمت سے مجتہد صاحب کی تدبیر رائیگاں نہ گئی، اور بجائے نفی ریب ”ثبوت تہذیب“ حدیث صحیح کی تصریح سے ثابت ہو گیا، اور ریب و تکذیب میں جو تفاوت ہے مجتہد صاحب خود سمجھ لیں گے۔

تاویل کا حق کس کو ہے؟ خدا نیر کرے! مجتہد صاحب کو اس موقع میں تاویلات کی طرف بہت رغبت و احتیاج ہے، اس لئے مجھ کو اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں کسی جوش میں آکر اپنی تاویل چلانے کے لئے حضرت اُبی بن کعبؓ کو جماعت متقیین سے خارج نہ فرمانے لگیں۔

مجتہد صاحب! اب احتقر بھی آپ کا ہم صغیر ہو کر عرض کرتا ہے کہ واقعی تاویل نصوص کو ممنوع کہنا چاہیے، دیکھئے! ایک ذرا سی بات میں آپ نے کیا کیا فرمایا؟ مگر پھر بھی کام نہ چلا، حالانکہ جو کچھ آپ نے بیان کیا وہ دوسروں سے نقل کیا، البتہ یہ عرض کرتا ہوں کہ آپ جیسوں کو تاویل کرنا ممنوع ہے، ہاں علمائے راسخین و ائمہ مجتہدین دربارہ تطبیق و توضیح تخصیص و تاویل میں انصوص جو فرمائیں اس پر ہرگز رد و انکار نہ کرنا چاہئے۔

اور اس روایت اُبی بن کعبؓ سے آپ کی فقط توجیہ ثانی ہی باطل نہیں ہوئی، بلکہ توجیہ و تاویل سابق بھی رائیگاں نظر آنے لگی، کما هو ظاہر، مگر یہ کہ آپ اپنی تاویل پورا کرنے کے لئے یہاں بھی حضرت اُبی بن کعبؓ کو بصیر و صاحب نظر صحیح نہ کہیں۔

بالجملہ مدعیانِ عمل بالحدیث نے تاویلاتِ نصوص میں کوئی کمی نہیں کی، جن کو مؤذِلین کہہ رہے ہیں جا بجا ان کی تقلید کرتے ہیں، اور بعضے مواقع میں ان کو بھی پیچھے چھوڑ جاتے ہیں، چنانچہ بطور نمونہ آیت اَلَّذِیْبَ فِیْہِ کے متعلق جو کچھ مجتہد صاحب نے تحریر فرمایا ہے، مفصلاً عرض کر چکا ہوں۔

اُسی بلا کو سردھرا! اس کے بعد جو آٹھ فرشتائیں اسی قسم کی اودھ کا درس بیان کی گئی ہیں ان سب کے جواب میں چترند صاحب نے اسی قسم کی تاویلیں بیان کی ہیں، اور جو کوئی تاویل کتب عقول سے ہم پہنچی ہے اس کو خیریت سمجھ کر نقل کیلئے دائیں باویں بندھے ہیں اور گزشتہ کی تاویلات کا انکار وہ ان کو ہی سردھرا ہے، اٹھارہ اشارہ لکھنے کی بجائے جس کی جڑ تاویل کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ غرض میں یہی ایسا ناپاک خیر ہے جو کس سے بھلاست و مخالفت شروع ہو، حالانکہ اَللّٰہُ عَلَیْہِ سَلَام کی تخصیص کا اودھ حاضر میں مشد و مد کے ساتھ انکار کیا ہے۔

حدیث کا قرآن پر حاکم ہونا خلاف عقل و نقل ہے | اور بیسے سوچ پر مجبوری یہ کہا ہے کہ جہاں مذہب ہے۔ اُن جگہوں پر عقل و نقل کی ضرورت نہیں ہے۔

سوال علی نظر اس سے کہ یہ قول غلاب غفل و غفل کسی طرح قابل قبول نہیں ہو سکتا ، اس کا کیا جواب کہ حضرت غلام غلام با تصریح فرماتے ہیں : غلاب لا یکن ینکح غلاب غلاب ، و غلاب غلاب ینکح غلاب غلاب ، تبعض ہے کہ آپ تو حدیث کو قرآن پر بھی حاکم فرماتے تھے ، اور اب اپنے فیاض دروئے فکر و فہم کے روبرو حدیث کو محکوم کر دیا اور یہ امر آپ کے دعوے اور روانہ سے بہت بعید ہے کہ اپنے جملہ منقول کے ، یا حدیث مذکور کے ، یا دونوں کے غلاب ظاہر قابل تفسیر یا تنزیہ آپ کو اختیار ہے ، یا ارادہ ماہر و ذہانت میں حاصل ہے ، کس امر کا جرح

اور تو اور بعض جگہ صامتہ جمہوری صوب
کون جواب بہتہ صاحب کے خیال میں
نہیں آیا تو صامتہ فیذا و غضب جملہ قتلہ بن سلف و خلف کی شان میں کلامت کفر و ضلالت

۱۱۔ اے اے حضور! اللہ کے نام کی قسم! (امام ربیعؒ) نے کتاب فقہ کے خلاف فیصلہ کرنے والی ہے، اور کتاب فقہ حنفیہ رسول فقہ کے خلاف فیصلہ کرنے والی نہیں ہے ۱۲۔ سید برکات اللہ تعالیٰ کے کلام کا شروع نہیں کرتا اور رسول تعالیٰ کا کلام میرے کلام کا شروع کرتا ہے (مشکوٰۃ حدیث ۳۷۸) ۱۳۔ سید ابن عربیؒ حدیث التواضع لاینبی ۱۱

باتفریح استعمال کئے ہیں، اور آیاتِ مُتَنَزَّہ فی شان الکفار کا مصداق ان کو بنایا ہے، دیکھئے استفسارِ ثانی میں ہم نے مجتہد صاحب سے یہ کہا تھا کہ:

”اول تو کلامِ الہی میں هَذِي لِّلْمُتَّقِينَ بلامِ الاختصاص اس کو مُتَقِنٌ ہے کہ فاسقوں کو ہدایت ہو، نہ کافروں کو، پھر ارشادِ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ اس کے مؤید، بلکہ نفیِ ہدایت کافروں میں نفسِ مرتجع، حالانکہ اکثر احادیثِ صحیحہ اور تواترِ معتبرہ ہدایتِ کفار و فتنان پر شاہد، سو اگر آپ کا یہی عمل بالظاہر ہے تو کیا عجب ہے کہ بمقابلہِ نصوصِ قرآنی ان احادیث و اخبار کو بوجہ تعارض غیر مقبول و مردود فرمائیں، بلکہ مثل مذہبِ ہنود و کفریوں کے ہنود ہونے کی امیدی نہیں قطع امید ہدایت کی ہدایت کا حکم لگائیں،“ اتہی

سو اس استفسار اور تعارضِ ظاہری کے جواب میں مجتہدِ آخر الزمان کو جواب تو کچھ نہیں سوچا، محض تَبَرُّا و لعن و طعن و تفسیل و تکفیر سے وہ کام لیا کہ فوارۂ لغت کہتے تو بجا ہے، حتیٰ کہ:

① اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ② اور خَتَمَ اللّٰهُ عَلَىٰ قُلُوْبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ، وَعَلَىٰ اَبْصَارِهِمْ عِشَاوَةً ③ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَةِ حِجَابًا مَّسْجُورًا ④ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوْبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَفْقَهُوْهُ وَاِذَا لَزِمُوْهُ وُقُرًا ⑤ وَاللّٰهُ اَرْكَبُهُمُ الْكُفْرًا ⑥ وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا يَزِيْدُ الظّٰلِمِيْنَ اِلْحْسَارًا ⑦ وَاِذَا لَزِمُوْهُم مَّرْضًا فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا جملہ آیات کا مخاطب و مصداق تمام مقلدینِ ائمہ مجتہدین کو بلا تخصیص قرار دیا ہے۔

لے تمام آیتوں کا ترجمہ نمبر وار درج ذیل ہے:

- ① بے شک اللہ تعالیٰ کافروں کو راہِ یاب نہیں کرتے (المائدہ آیہ ۶) ② اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر اور سماعت پر مہر کر دی، اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے (البقرہ آیہ ۷) ہم آپ کے اور ان لوگوں کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیتے ہیں جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے (بنی اسرائیل آیہ ۱۰۴) اور ہم ان کے دلوں پر حجاب ڈالتے ہیں اس سے کہ وہ سمجھیں، اور ان کے کانوں میں ڈاٹ دیتے ہیں (بنی اسرائیل آیہ ۱۷)
- ⑤ اور اللہ تعالیٰ نے ان کو اٹاپیر دیا ان کے کرتوتوں کے سبب (النساء آیہ ۱۶) اور ہم قرآن میں ایسی چیزیں نازل کرتے ہیں جو ایمان والوں کے حق میں شفا اور رحمت ہیں اور ظالموں کا اس سے اور اٹانِ نقصان بڑھتا ہے۔ (بنی اسرائیل آیہ ۹۰) اور ان کے دلوں میں روگ سم، سوا و بھی بڑھا دیا اللہ تعالیٰ نے ان کا روگ (البقرہ آیہ ۱۷)

اہل اللہ کے عنا میں عقل ماری گئی | ہر چند ہم تو مجتہد صاحب کے جواب نہ دینے کا رستہ
و شتم نہانے کے دونوں ہر کی اصل سے واقف ہیں

خاہر ہے کہ مجتہد صاحب خود اس قدر فہم و استعداد سے مستعد ہیں، اصل سے کہ ہم بھگا بھی تو اہل اللہ
و جہول سلطین کی خیر و بد و لذت کی شاست سے وہ بھی جا نہ رہا، اور وہ کتب معتدین جو کہ شیعہ علم مجتہد
صاحب ہیں ان میں تعارض مذکور کی تطبیق نظر میں پڑی، جو مثل استفسار اول معتدین کی بدولت
ربیع تعارض کی تصریح میں کرتے، گو وہ ربیع تعارض ہی مثل جواب استفسار اول میں چار ائمہ ہدیہ
تو اب اس حالت مفہوری و مجبوری میں بھی مجتہد صاحب لڑی جلیقت و عادت کے موافق، و جہول سلطین
کی تحلیل و تکفیر۔۔۔۔۔ کہ جس کو علامہ ذہبی مولوی عبید اللہ صاحب کلمات معرفت آمیز،
و ظرافت خیر فرماتے ہیں۔۔۔۔۔ بیان نہ کرتے تو کیا کرتے؟ لیکن ناظران با انصاف ان
دعویٰ حدیث کی کم فہمی دے باکی، تعصب و عناد کو ملاحظہ فرمائیں کہ کس درمیان پڑی ہوئی ہے، ہاں
یہی غرافت شیعہ اسی کتاب میں موافق کثیر میں موجود ہے، افسوس کہ جواب سوال تو کسی قسم کا
نہ دی، اور تکفیر مجتہد سے منصف کے منصفیہ کہنے کو تیار ہو جائیں۔

پھر فرمایہ ہے کہ ہم پر بار بار مجتہد صاحب کم فہمی سے یہ الزام لگائیں کہ سوال پر سوال کرنا
دب مناظرہ کے خلاف ہے، یہ قاعدہ لطیف کسی کو نہ سوجھا تھا کہ سال کے ہر سوال پر گو کیسا ہی
باطل و اعتراض کرنا خلاف مناظرہ ہے، لیکن سوال کے جواب میں تکفیر و تفسیق سے کام لینا میں
مستثنائے عقل و موافق داب مناظرہ ہے، تعارض مذکور کو تو مجتہد صاحب کی رافع کرتے؟ ہاں انھوں
نے تو یہ غضب کیا کہ درپردہ تعارض کو مستثنیٰ زائد مان لیا، کیونکہ بظاہر تعارض تو قطعاً عبادت
کفار میں تھا، مجتہد صاحب نے اس کے جواب کے موقع میں ہدایت معتدین سے بھی صاف غلطی
کا اعلان کر دیا، واللہ ذو العاکل سے

در دہر جو تو کیے، واک ہم عالم پس در ہمہ دہر گو کہ جاہلی کہ بود ہم
اب ہمارے حوصلہ اور انصاف کو دیکھئے کہ آپ کی ان شذوذات
و تعصب و جہالت پر بھی یہی کہنے کو دل چاہتا ہے کہ مجتہد صاحب

۱۔ شتر: خالی، تہی دست " ۲۔ لہذا، سنت جملہ کرتا " ۳۔

۴۔ زمانہ ہمیں آپ جیسے ایک ہی آدمی، اور وہی عالم و پس بتاؤ تمام زمانہ میں جاہلی کون ہو گا؟

ان شار اللہ مسلم ہیں، گو بد فہم و متعصب و کج طبع ہیں، اور ہر چند عباد صالحین و علماء دین کی شان میں گستاخ اور مقیدہ طریقہ رفاض نہیں، اور اگرچہ تکفیر مومنین میں معتزلہ و خوارج کے شاگرد ہیں، اور یہ امور کو یقیناً سخت خوفناک ہیں، اور سبب خذلان و ہلاک ہیں، مگر ہم اب تک بھی مجتہد صاحب کی ہدایت سے کھمد اللہ مایوس نہیں، گو مجتہد صاحب جمہور مسلمین و عباد صالحین کی ہدایت سے بھی امید قطع کر بیٹھے ہیں، مجتہد صاحب تو ان شار اللہ مسلم ہیں، ہم تو کفار و اشقیاء کی شان میں بھی یہ کہتے ہیں،

باز آ باز آ ہر آنچہ ہستی باز آ
گر کافر و رند و بت پرستی باز آ
ایں درگہ ما، درگہ نو میدی نیست
صد بار اگر تو بہ شکستی باز آ

اور مجتہد صاحب گو بوجہ کج طبعی و بے باکی گروہ اعظم صلحار کی ہدایت سے امید قطع کر رہے ہیں، اور سب کو کھلم کھلا آیات مذکورہ منقولہ فی شان الکفار کا مصداق و مخاطب قرار دے رہے ہیں، مگر ہم کو دیکھئے! کہ ہم اس پر بھی ان کے حق میں بوجہ شرکت اسلامی یہی دعا کرتے ہیں، اَللّٰهُمَّ اهْدِیْهُمْ فَاَتَمُّهُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ، اور یہی دعا کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ شانہ _____ جس کی رحمت و ہدایت کو کوئی مانع نہیں ہو سکتا _____ ان کو طریق مستوی و مستقیم کی طرف ہدایت فرما دے اور ان کی ان گستاخیوں اور بے باکیوں کی وجہ سے اور تکفیر و توہین صلحار کے سبب ① سب ابِ الْمُسْلِمِ مُسَوِّقٌ وَقَاتِلُهُ كُفْرٌ ② وَلَعَنَ الْمُؤْمِنُ کَفْرَهُ ③ وَلَا یَتَّكِنُ الْمُؤْمِنُ لِقَالِ ④ وَمَنْ عَادَى لِيْ وَلِیًّا فَقَدْ اَدْبَنَتْهُ بِأَلْحَرْبِ ⑤ وَإِذَا الْکُفْرَ التَّجَلَّى أَخَاهُ فَقَدْ

۱۔ رفاض جمع سے رافض کی بمعنی رافضی ۱۲

۲۔ تو بہ کر، تو بہ کر، تو جیسا بھی ہے تو بہ کر ۛ اگر کافر، شرابی اور بت پرست ہے تو بھی تو بہ کر،

ہماری یہ بارگاہ نامیدی کی بارگاہ نہیں ہے ۛ سو بار اگر تو بہ توڑ چکا ہے تو بھی تو بہ کر ۱۲

۳۔ اے اللہ ان کو ہدایت دے کہ وہ جانتے نہیں ہیں ۱۲

۴۔ مسلمان کو گالی دینا بدکاری ہے، اور اس سے قتال کرنا کفر ہے (مشکوٰۃ شریف حدیث ۴۸۱۲)

۵۔ مومن پر لعنت بھیجنے اس کو قتل کرنے کی طرح ہے (مسند احمد ص ۳ ج ۴ بخاری شریف ص ۷ ج ۲ ص ۱۳)

۶۔ مومن بہت زیادہ لعنت کرنے والا نہیں ہو سکتا (مشکوٰۃ شریف حدیث ۴۸۴۸)

۷۔ جو شخص میرے کسی دوست سے دشمنی رکھتا ہے میں اس کو جنگ کا انٹی میٹم دیتا ہوں (بخاری ص ۱۱ ج ۱ ص ۱۲)

بَاءَ بِهِ أَحَدُ هُمَا إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ وَغَيْرُكَ وَبَالَ وَنُكَالٍ سَ مِنْ أَنْ كُفُّوا
 رَكْعَةً، أَوْ ارْثًا وَيَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يُقْسِمُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ وَيَقْسِمُونَ
 أَهْلَ الْأَوْثَانِ، أَوْ بِشَيْءٍ كَوْنِي أَحَدًا أَلِ الْأَسْنَانِ سَفَهَاءُ الْأَحْكَامِ يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلٍ
 الْبَرِيَّةِ، أَوْ ارْثًا فَا فَنُورَانِ عَلَيْهِمْ فَضْلًا وَأَصْلًا، أَوْ تَرْجِيحًا كَانَ ابْنُ عُمَرَ يَرَاهُمْ
 شِرَارَ خَلْقِ اللَّهِ وَقَالَ: إِنَّمَا أَنْظَرُوا إِلَى آيَاتِ تَزَلَّتْ فِي الْكُفْرِ فَجَعَلُواهَا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 كَأَنَّ كُفْرًا وَمَصْدَقًا نَبَا، أَوْ ارْثًا إِنْ ارْثًا فِي سَ مِنْ خَدَا نَحْوًا سَ كَسَى امْرُءٍ أَنْدَرُ
 مُبْتَلَا هُوكَ هُوكَ هُوكَ تَوْبَةٍ وَهَدَايَةٍ نَصِيبٍ فَرَاوَسَ رَبَّنَا الْغُفُورَ لَنَا وَإِلَّا خَوَانَا الَّذِي سَبَقُونَا
 بِالْإِيمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

ہم نے ان کے بڑوں کو نہیں چھیڑا | سرشار، فہم و انصاف سے نیرار، جب جوش میں آتے

۱۔ جب کوئی شخص اپنے (مسلمان) بھائی کو کا فر قرار دیتا ہے تو یقیناً لوٹتا ہے اس کفر کے ساتھ ان میں سے ایک
 اگر وہ بھائی ویسا ہی ہو تب تک جیسا اس نے کہا (تو وہ لوٹتا ہے) ورنہ اسی کہنے والے پر کفر لوٹ آتا ہے (مسلم شریف ص ۴۹) ۲۔
 ۳۔ پڑھیں گے وہ (خوارج) قرآن کو، نہیں بڑھے گا وہ ان کے زخروں سے، قتل کریں گے وہ مسلمانوں کو، اور
 چھوڑ دیں گے وہ بہت پرستوں کو (بخاری ص ۴۲) ۴۔ کتاب الانبیاء طبع رشیدیہ، ص ۱۸ ج ۸ کتاب التوحید ۱۲
 ۵۔ (نکلیں گے آخر زمانہ میں ایسے لوگ جو) نوعمر، کم عقل ہوں گے، کہتے ہوں گے وہ لوگوں کی باتوں میں سے بہترین
 بات (شَلَّا اِلَى الْمُحْكَمِ اَللّٰهُ) پڑھیں گے وہ قرآن، نہیں بڑھے گا وہ ان کی ہنسلیوں سے نکل جائیں گے وہ اسلام سے
 جیسے نکل جاتا ہے تیر شکار سے پار ہو کر اہل آخرہ (ترمذی ص ۱۲، ابن ماجہ ص ۵۹ ج ۱، مصری، مقدمہ باب ۱۲)
 ۶۔ (یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ کوئی عالم باقی نہیں چھوڑے گا، تو لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے اور
 ان سے مسائل پوچھ جائیں گے) تو وہ بغیر علم کے فتویٰ دیں گے، سو خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں
 کو بھی گمراہ کریں گے (متفق علیہ، مشکوٰۃ شریف حدیث ص ۲۳) ۱۲

۷۔ حضرت ابن عمرؓ غرض خارج کو بدترین مخلوق سمجھتے تھے اور فرمایا کہ انھوں نے چند ایسی آیات کو جو کفار کے
 حق میں نازل ہوئی تھیں، مسلمانوں کو ان کا مصداق بنا دیا (بخاری شریف ص ۸ ج ۸، کتاب المرتدین) ۱۳
 ۸۔ اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دیجئے اور ہمارے ان بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں، اور
 تجھے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے، اے ہمارے رب! آپ بڑے شفیق و رحیم ہیں (الحشر آیت ۱۲)

ہیں، تو بلا تخصیص واستثنا جملہ مقلدین کو اپنی تبرّاً گویٰ کا مخاطب بنا لیتے ہیں، اور ان کی بے باکی و بد فہمی کی وجہ سے اگر ہم کو یہ مجبوری کچھ کہنا پڑتا ہے تو ان کی طرح ہم سے یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا نخواستہ جملہ اہل ظاہر متقدمین و متاخرین کو برائی سے یاد کیا جائے کسی نے سچ کہا ہے۔
مرد جاہل در سخن باشد دلیر زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر

جو مضمون کہ حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن شعرا کے باب میں ارشاد فرمایا ہے جو کہ ایک شخص سے ناخوش ہو کر تمام قبیلہ کی مذمت و جو کر گذریں، اس کے یاد دلانے والے ایسے ہی حضرات ہیں، اَعْظَمُ النَّاسِ فُرْيَةً لِّرَجُلٍ هَاجِيَ رَجُلًا فَهَجَا الْقَبِيلَةَ بِأَسَرِّهَا۔

دوسرے جوابات کی اجمالی کیفیت | مغلّ بیان کی گئی، تاکہ ناظرین کو مجتہد صاحب

کا حال اور اندازِ تحریر جواب واضح ہو جائے، باقی جوابات کی کیفیت اجمالی جو عرض کر چکا ہوں اس پر قناعت کرتا ہوں، ان میں کوئی نئی بات نہیں ہے، ساری تحریر میں مجتہد صاحب نے جہاں کوئی جواب و تاویل ذکر کی ہے، جملہ اللہ مقلدین کی خوش چینی و اتباع سے کام لیا ہے، اور جہاں حسبِ عادت قدیم لعن و طعن پر کرنا بندھی ہے اس جگہ تبرّاً گویوں کے ہم رنگ بن گئے ہیں، اور ہدایہ و قاضی قاض و شرح وقایہ وغیرہ بلکہ خود حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان میں کلماتِ طعن سے درگزر نہیں کی، سو ایسے مُزخرفات کے جواب کی بار بار کیا ضرورت ہے!

علاوہ ازیں مجتہد صاحب نے اس طعن و تکفیر کے بعد چند اشعار گنبد کی صدا | حضرت مولانا روم رحمہ کے نقل کئے ہیں، ایک شعر ان میں یہ بھی ہے

مہ فشانذور، سگ غوغو کند ہر کسے بر خلقت خود می تنگد

۱۱ جاہل آدمی بات کہنے میں بے باک ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ آگاہ نہیں ہوتا اداچ بیچ سے ۱۱

۱۲ یعنی اس کی یاد تازہ کرنے والے ۱۲ ۱۳ لوگوں میں سب سے بڑا تہمت تراشنے والا شخص ۱۲

۱۴ جس نے کسی آدمی کی جھو (برائی) کی، تو سارے ہی قبیلہ کی جھو کر دی (ابن ماجہ ص ۱۲۳ ج ۲)

کتاب الادب باب ۲۲ ۱۲

۱۵ چاند، چاندنی بکیرتا ہے، گتا غوغو کرتا ہے۔ ہر ایک اپنے وجود پر تنگ ہے!

انصاف سے مجتہد صاحب نے مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ یہ شعر ایسا نقل کر دیا ہے کہ
 کسی جواب کی ضرورت ہی نہیں، وَلَنَعْمَ مَا قَال عارف الجام: ۷
 قاصرے گر کنڈایں طائفہ راطن تصور حاش بلکہ کہ بر آرم بر زبان این گھبرا
 ہمہ شیریں جہاں بستہ ایں سلسلہ رو بہ از حیلہ چسایں بگسلداں سلسلہ
 نظر بریں وجوہ، جوابات باقیہ کی تفصیل کو ترک کرنا مناسب سمجھا ہوں، اور بنام خدا
 اس تحریر کو ختم کرتا ہوں۔ وَ الْآخِرُ دَعْوَانَا إِنَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ
 وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَآمَامِ الْمُؤَسِّلِينَ وَعَلَى آلِهِ وَآصْحَابِهِ
 أَجْمَعِينَ وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ تَسْمِتُ



۱۔ جہاں سے سان گمان بھی ان کو نہیں ہے ۱۲
 ۱۵۔ اگر کوئی ناہنجار اللہ والوں پر غلطی کا اعتراف کرے تو پناہ بخدا! جو میں یہ بات زبان پر لاؤں
 (۲) دنیا کے تمام بشر اسی زنجیر میں جکڑے ہوئے ہیں۔ ایک لومڑی منگاری سے یوں اس زنجیر کو توڑتی ہے ۱۶
 ۱۷۔ اور ہماری آخری بات یہ ہے کہ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں، جو جہانوں کے پائے ہاں ہیں، اور
 بے پایاں رحمتیں اور سلامتی ہو جاوے سردار اور آقا پر جو تمام نبیوں کے سلسلہ کی آخری کڑی ہیں، اور
 جو تمام رسولوں کے پیشوا ہیں، اور ان کے خاندان پر اور سب ساتھیوں پر، اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں پر
 کتاب پوری ہوئی۔ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتَعَرَّقُ الصَّالِحَاتُ !

۵ محرم الحرام ۱۲۷۷ھ مطابق ۱۸ جولائی ۱۹۹۶ء بروز جمعرات ۱۲